INSTITUTUL ROMÂN DE CERCETĂRI - FREIBURG (GERMANIA)

BULETINUL BIBLIOTECII ROMÂNE

Studii și documente românești

Vol. X (XIV) Serie nouă 1983

FREIBURG i. Br.
Germania

BULETINUL
BIBLIOTECII ROMÂNE

Studii şi documente româneşti

RUMÄNISCHES FORSCHUNGSINSTITUT – RUMÄNISCHE BIBLIOTHEK
Freiburg e. V.
INSTITUTUL ROMÂN DE CERCETĂRI – BIBLIOTECA ROMÂNĂ
Freiburg i. Br.
Director: Virgil Mihailescu
7800 Freiburg i. Br., Uhlandstraße 7
* * *
Toate drepturile rezervate

INSTITUTUL ROMÂN DE CERCETĂRI - FREIB...

BULETINUL BIBLIOTECII ROMÂNE

Studii şi documente româneşti

Vol. X (XIV) Serie nouă 1983

FREIBURG i. Br.
Germania

BULETINUL BIBLIOTECII ROMÂNE

Studii şi documente

româneşti

Vol. X (XIV) Serie nouă 1983

CUPRINSUL

Pavel CHIHAIA	- Vlad Dracul, Wojwode der Walachei und Ritter des Drachenordens ...	1
Octavian VUIA	- A gândi cu Eminescu	61
Paul H. STAHL	- L'autre monde. Les signes de reconnaissance	87
Lauro GRASSI	- L'Italia e il riconoscimento della Romania (luglio 1878-dicembre 1879)	107
Vasile TEGA	- Aromânii văzuţi de călători englezi (până la 1900)	129
Dan CERNOVODEANU	- Despre stemele familiilor nobile româneşti din Transilvania (sec.XVI-XIX)	221
Adolf ARMBRUSTER	- Laudă istoriografiei săseşti	233
Val CORDUN	- O legendă locală ucrainiană privind creştinarea Moldovei în secolul I	267

Aug. Alex. BIDIAN - Der Einfluss Schopenhauers auf das lyrische Schaffen Mihail Eminescus 279

Ana DUMITRESCU - L'architecture religieuse de style moldave de la première moitié du XVIème siècle....... 309

Matei CAZACU - Un faux prince ottoman, imposteur moldo-valaque à la cour de Louis XIV: Jean-Michel Cigala (1625-après 1683) 327

Ioana-Maria IONESCU - Die Sterbekerze. Ethnologische und religionshistorische Implikationen eines christlichen Todesübergangsritus in seiner rumänischen Variante 357

Petre Ş. NĂSTUREL - Le Dit du monastère moldave de Pângăraţi 387

Anton GOLOPENŢIA - Informaţie cu privire la expoziţia "Deutschland" şi propuneri în privinţa pavilionului românesc de la Expoziţia Internaţională din 1937 421

Arion ROŞU - L'indianiste Sergiu Al-George et son oeuvre 449

VLAD DRACUL, WOJWODE DER WALACHEI

UND RITTER DES DRACHENORDENS

von Pavel CHIHAIA

Im 14. und zu Beginn des 15. Jahrhunderts bot die Walachei in künstlerischer Hinsicht ein Bild weitgehender Einheitlichkeit, selbst wenn man die für das Mittelalter unerläßlichen auswärtigen Einflüsse und das weitverbreitete Wanderkünstlertum mitberücksichtigt. Der Einigungsprozeß im Inneren, dem nach außen ein Prestigegewinn des jungen Fürstentums entsprach und die Siege der Wojwoden über all jene, die diese strukturellen Veränderungen zunächst nicht hinnehmen mochten, zeitigten zusammengenommen eine bemerkenswerte kulturelle Blüte, die mit einem Dezennium noch über das Jahr 1400 hinausreichte.

Der Zusammenprall des stetig nach Nordwesten voranschreitenden osmanischen Eindringlings nach Europa mit dem mächtigen mitteleuropäischen Reiche wie die beständige Bedrohung verursachten eine substantielle Verschiebung in den wirtschaftlichen und politischen Gegebenheiten der beiden rumänischen Fürstentümer, im besonderen der Walachei. All dieses kam auch in der Kunst zum Ausdruck, und zwar einerseits im Rückgang der Zahl von Kunstwerken, andererseits darin, daß sich die schweren Zeiten und der sie begleitende Idealismus hier deutlich niederschlugen. Kurz vor dem Fall Konstantinopels, als eine Welt ihrem Untergang entgegenschritt und an ihre Stelle eine neue Welt zu treten begann, war auf Umschichtungen solchen Ausmaßes auch von nördlich der Donau ein Wider-

hall zu erwarten, und das nicht allein, weil die angreifenden Osmanen nun das Herz der östlichen Orthodoxie bedrohten und sich anschickten, den alten Donaulimes zu überrennen, sondern gerade auch weil Byzanz und die jungen rumänischen Fürstentümer Moldau und Walachei bereits innigere Beziehungen zueinander geknüpft hatten. In der Walachei schwankt die Politik des Landesfürsten angesichts des Barbaren im Süden zwischen Überredungsversuchen und Widerstand. Im Widerstand verband man sich mit der europäischen Front; vor allem die späten Kreuzzüge, an denen auch der Wojwode Mircea der Alte teilgenommen hatte, fanden hier Anklang. Die rumänischen Fürstentümer erwarteten in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts Hilfestellung gegen die Osmanen vor allem aus Mittel- und Westeuropa, aber auch aus dem unmittelbar bedrohten Siebenbürgen. Gleichzeitig verminderten sich die Beziehungen zur byzantinischen Orthodoxie. Diese durch die politischen Verhältnisse bedingte Entfremdung zeigen die Lücken in der Liste walachischer Metropoliten deutlich an, die jedoch keineswegs als Zeichen des Verfalls der walachischen Staatskirche zu deuten sind. Denn die ungebrochene Stellung der walachischen Kirchentradition ist aus inneren Quellen gut belegt. Man kann jedoch angesichts der sich wandelnden Verhältnisse von einer gewissen Eigenständigkeit der Metropolie von Argeș ausgehen. Als ein ungewöhnliches Symbol dieser neuerworbenen Eigenständigkeit kann ein Steinrelief angesehen werden, das damals in einen der zum Fürstenhof von Curtea de Argeș gehörenden Turm eingelassen worden war. Es ist ein Wappen, das in der Sprache der Emblematik das neue Selbstbewußtsein der walachischen Kirchenfürsten und des Wojwoden ausdrückt. Der Fürst, dem es gehörte, ging mit seinem Ritternamen - Vlad Dracul (Vlad der Drache) - in die Geschichte ein.

Bereits im vergangenen Jahrhundert war versucht worden, Vlad Dracul eine Reihe von Münzen zuzuschreiben, die er nach seiner Thronbesteigung angeblich hatte prägen lassen.

Man stützte sich dabei auf Quellenaussagen über die Verleihung der siebenbürgischen Münzstätte von Schäßburg an den walachischen Wojwoden und auf einige ihm zugestandene Handelsprivilegien. So schrieb z.B. D.A. Sturdza von den Fürsten Vladislav I. und Vladislav II. geprägte Münzen Vlad Dracul zu[1].

Im Jahre 1933 schrieb G. Severeanu erstmals zwei kleine anepigraphische Silbermünzen Vlad Dracul zu[2]. Obwohl sie beide keine Legende aufweisen, zeigen sie auf der Vorderseite den Adler mit dem Kreuz im Schnabel aus dem Wappen der Walachei und auf der Rückseite einen geflügelten Drachen. Da einige Jahre davor eine gründliche Untersuchung von I. Minea[3] nachgewiesen hatte, daß Vlad Dracul Mitglied des Drachenordens gewesen sei, glaubte sich Severeanu dazu berechtigt, die beiden kleinen Münzen diesem Fürsten zuzuschreiben.

G. Severeanu nimmt an, daß die beiden Münzen ohne Legende in der Münze Vlad Draculs zu Schäßburg geprägt wurden. Kurz danach konnte auch der ungarische Numismat Húszár Lajos[4] eine Serie ungarischer Münzen aus der Schäßburger Prägeanstalt nachweisen, die zwischen 1433 und 1443 arbeitete[5]. Es handelte sich um Denare mit dem Doppelkreuz auf der Vorderseite sowie um Viertel, die auf der Vorderseite die Krone und auf der Rückseite das ungarische Doppelkreuz aufwiesen.

Mehr als zwanzig Jahre mußten seit der Mitteilung Severeanus vergehen, bis Emil Vîrtosu[6] auf einem Siegel des Fürsten vom 8.April 1437 zwei Drachen ausmachte. Er stellte zwischen diesen Drachen, winzigen heraldischen Elementen und der Rückseite der beiden kleinen Silbermünzen ohne Legende einen Zusammenhang fest und hob zugleich hervor, daß König Sigismund den Wojwoden zum Ritter schlug, um ihn sich auch politisch zu verpflichten. In Übersetzung lautet die Legende "Das Siegel des Vlad, Sohn des Mircea, Wojwode der transalpinen Gebiete und Herr von Fogarasch"[7]. Wichtige Ergänzungen brachte der Forschungsbericht Octavian Iliescus. In seinen Emisiuni monetare ale Țării Românești din secolele al XIV-lea și al XV-lea (1958) [Münzprägungen der Walachei aus dem 14. und 15. Jahrhundert] weist er zweifelsfrei nach,

daß die beiden Münzen "walachische Prägungen" darstellen, nicht aber siebenbürgische, wie Severeanu angenommen hatte, und er datiert sie auch unter Zuhilfenahme des Urkundensiegels "um das Jahr 1437" [8]. In einem zwei Jahre später veröffentlichten Werk stellte O. Iliescu zwei weitere Münzen des Vlad Dracul ohne Legende vor. Die beiden Bronzemünzen stammen aus der numismatischen Sammlung des Museums des Eisernen Tores in Turnu Severin [9].

Zu den vier genannten kamen zwei weitere hinzu. Die eine wurde im Jahre 1959 in Hobaia-Suslănești (Bezirk Argeș) bei Ausgrabungen eines Bojarenhofes gefunden[10], die andere bei Grabungen des Jahres 1963 in der ehemaligen Münze von Câmpulung (Argeș)[11].

Mit der Auffindung des Steinreliefs vom Turm der Ringmauer um die Kirche von Curtea de Argeș, welche Fürst Neagoe Basarab am Beginn seiner Herrschaft hatte niederreißen lassen, um Platz für seine berühmte Klosterkirche zu schaffen, konnte 1964 auch die Zahl der Wappen Vlad Draculs um eines vermehrt werden [12].

Aufgrund von Laboruntersuchungen glaubte man zunächst, daß Neagoe Basarab als Baumaterial für den von ihm gebauten Mauerturm das Wappen der ihm verfeindeten Familie der Drăculești verwendet hatte[13], dem er dann ein eigenes Wappen zur Seite gestellt habe. Am Anfang des 19. Jahrhunderts, als der Klosterturm Neagoe Basarabs noch stand, waren die beiden steinernen Wappen zwar nebeneinander zu sehen gewesen, doch ist die Vorstellung abwegig, daß Neagoe diese Anordnung befohlen haben könnte. Sie wurde erst viel später, nämlich um die Mitte des 17. Jahrhunderts, getroffen, als der konservative Wojwode Matei Basarab den Turm seines Vorfahren und Vorbildes Neagoe erneuern ließ, ohne jedoch zwischen den beiden Wappen zu unterscheiden. So konnte Luigi Mayer sie im Jahre 1793 nebeneinanderstehend zeichnen. Nach dieser Zeichnung machte der Graveur William Watts einen Stich, der noch erhalten ist[14] und dem wir mit Leichtigkeit die uns interessierenden Details entnehmen können.

Im Jahre 1813 fiel der von Matei Basarab erneuerte Turm Neagoes einem Brand zum Opfer. 1818 wurden die beiden Wappenreliefs im Gästetrakt des Klosters eingemauert[15], wo sie Ludwig Reissenberger 1857 sah und knapp beschrieb, ohne jedoch ihre Emblematik zu erfassen: "Ein Wappen aus Stein mit zwei fantastischen Lebewesen in Form von Schlangen, von denen das eine ein Tier in der Form eines es beißenden Rehes auf dem Rücken trägt, während sich über dem anderen ein geflügelter Drache befindet"[16].

Drei Jahre später, 1860, zeichnete der Maler H. Trenk, der Alexandru Odobescu auf seinen archäologischen Erkundungsfahrten begleitete, die beiden Wappen ziemlich getreu, und zwar im Auftrag des Bischofs Iosif. Er gab auch den Wappenvogel der Walachei wieder, der sich über den beiden Wappen befand und berichtete, diese befänden sich "im Hauptgang des Hauptgebäudes am Bischofssitz zu Argeș" [17].

Man weiß nicht genau, wann die beiden Wappen nach Bukarest kamen. Vielleicht ließ Odobescu[18], vielleicht erst Gr. Tocilescu sie überführen, als die Klostergebäude zwischen 1877 und 1879 abgerissen wurden. In dem von Tocilescu 1906 herausgegebenen Katalog wurden sie ähnlich wie bei Odobescu beschrieben: "Zwei viereckige gemeißelte Steinplatten, die den Kampf von Fabeltieren zeigen (aus den Trümmern des alten Bischofspalastes in Argeș)"[19].

Da diese Reliefs weder von Reissenberger noch von Odobescu und Tocilescu datiert oder identifiziert waren, mußten sie über ein halbes Jahrhundert in den Depots des Museums für Altertümer warten, bis sie (durch kürzlich vorgenommene numismatische und sphragistische Untersuchungen) aus ihrer Anonymität befreit werden konnten.

Nachdem wir die Stücke aufgezählt haben, die das Wappen des Vlad Dracul enthalten - sechs Münzen, ein Siegel und eine Steinplastik -, wollen wir die Bestandteile dieses Wappens näher untersuchen, um es dann mit anderen von Vasallen des Kaisers Sigismund von Luxemburg überlieferten Wappen zu vergleichen. Von den sechs Münzen zeigen fünf den Drachen (wie auch den Vogel, linksgekehrt), der in der Sprache der

Heraldik rechtsgekehrt ist (für den Betrachter also nach links gewandt). Nur auf einer einzigen Münze aus Kupfer, welche O. Iliescu mitteilte, erscheint der Drache linksgekehrt.

Sowohl auf den Münzen, als auch auf der Steinplastik kann man den kräftigen Körper des Reptils mit dem langen Schwanz deutlich erkennen; bei ersteren ist der Schwanz in Form einer Schleife gelegt, bei letzterer ist er geschlängelt. Sicherlich waren auf der ursprünglichen Platte auch das spitz zulaufende Maul und die Ohren zu sehen - so wie das an dem nach dem Wappen des Vlad Dracul vom Steinmetzen des Neagoe Basarab kopierten Drachen zu erkennen ist. Die gleichen Elemente weisen auch die Münzen auf. Auf allen Darstellungen sind drei Elemente gut sichtbar vom Körper abgesetzt: der Flügel (der im Falle der Steinplastik breit und an den Rändern eingekerbt erscheint) sowie zwei mit Krallen bewehrte Beine, wovon das eine, den Körper stützende, senkrecht gestellt ist und das andere wie zum Kampf voranschreitet. Zwischen der Darstellung des Drachen auf den Münzen und der auf dem steinernen Wappen besteht folglich eine völlige Übereinstimmung. Das beweist, daß sie alle demselben Wojwoden zugehörten, nämlich Vlad Dracul, dem Vasallen Sigismunds von Luxemburg.

Als nächstes wäre danach zu fragen, welche heraldischen Merkmale der von Kaiser Sigismund begründete Drachenorden aufwies bzw. ob es nur einen oder mehrere heraldische Prototypen gegeben hat, und falls von verschiedenen Prototypen auszugehen ist, welchen der Drache auf den Münzen, dem Siegel und dem Wappen des Vlad wiedergibt.

Zunächst sollen die Ziele und die Geschichte des Drachenordens hier im Überblick dargestellt werden. Wir wissen, daß der Orden noch im 14. Jahrhundert begründet wurde, wahrscheinlich 1387, doch ist als Gründungsurkunde lediglich ein Stiftbrief vom 13.Dezember 1408 überliefert, als der Orden erneuert wurde [20]. Aus dem Kontext der Urkunde ist als eines der Ziele der überwiegend religiöse Auftrag zu entnehmen, nämlich den christlichen Glauben zu verbreiten und die Häresien auszurotten (was hauptsächlich auf den Hussitismus gemünzt war). Zur Zielsetzung gehörten auch der Schutz des Königs und seiner Familie und ein Treueeid der Ordensritter gegenüber dem König und seiner Dynastie. Etwas ferner liegende Ziele waren die Verteidigung der alten Rechte und Freiheiten der Nation sowie die Erstreitung neuer Freiheiten für das Land [21].

Der Orden hatte zwei Klassen: Zur ersten zählten 24 Mitglieder, in der zweiten war die Zahl der Ritter nicht beschränkt. Bei seiner Gründung wurden vor allem ungarische Adelige zu Rittern geschlagen, insbesondere aber sämtliche Barone des Reiches, was bereits in eine ganz bestimmte politische Richtung weist [22]. Später verlieh Sigismund von Luxemburg den Orden auch an etliche fremde Landesfürsten und Adelige, z.B. an Stefan Lazarević von Serbien und Witold von Litauen. Nach dem Tode des Ordensstifters - er starb am 9. Dezember 1437 in Znaim - verfällt der Orden rasch und hört praktisch mit dem Heimgang seiner Mitglieder auf zu bestehen [23].

Es ist nicht ohne Interesse, hinsichtlich des Aussehens und der Bedeutung des Ordenssymbols an den fast hundert Jahre früher in Ungarn durch König Karl Robert von Anjou begründeten Orden zum hl. Georg (societas militiae Sancti Georgii) von 1318 zu erinnern, dessen Statuten uns überliefert sind. Zu den Idealen dieses älteren ungarischen Ordens gehörte es, "den König vor jedweder Gefahr zu schützen und jede gegen seine Person gerichtete Verschwörung aufzudecken"[24], was entfernt an eine der Zielsetzungen des Drachenordens erinnert.

Sicherlich war für die Mitglieder des Ordens zum hl. Georg, dessen Emblem "ein rotes Kreuz in einem silbernen Feld"[25] ist, der Drache die Verkörperung des Teufels. Auch der Drachen Sigismunds von Luxemburg stellte die Feinde des rechten Glaubens, die Hussiten und die Türken dar. Deswegen ist die Feststellung von Belang, daß dasselbe rote Kreuz - in der Farbe der christlichen Märtyrer und der byzantinischen Kaiser - im Emblem des Hl.-Georgs-Ordens des Karl Robert wie auch des Drachenordens vorkommt.

"Das Ordensemblem war die Darstellung eines kreisförmig gewundenen Lindwurms, dessen Rücken von Kopf bis Fuß gezähnt erscheint, darüber - als Sieges- und Heilszeichen - ein Kreuz"[26]. Diese Interpretation I. Mineas wird durch eine zeitgenössische Beschreibung des Ordensemblems vollauf bestätigt, in der es heißt, der Drache trage als Erkennungsmal ein rotes Kreuz auf seinem Rücken, habe vier Beine und an beiden Seiten der Rippen angesetzt, je einen Flügel (dazwischen das Kreuz), der Schwanz erscheine in dreifacher Windung um den eigenen Hals gelegt[27]. Auf den beiden Kreuzbalken, wird weiter hervorgehoben, wären folgende Devisen zu lesen gewesen: O quam misericors est Deus" und "Justus et pius"[28].

Diesem vom Kreuz besiegten Drachen entspricht in der frühchristlichen Ikonographie der vom hl. Georg überwundene Lindwurm. Zum Beweis dafür, daß es sich nicht um einen siegreichen Drachen, sondern um einen Gefangenen höherer Mächte handelt, die ihn zur Bändigung seiner Angriffslust zwingen, hat er den Schwanz dreimal um den eigenen Hals gewürgt. Nicht die Lanze des hl. Georg bannt ihn, wie das beim Orden Karl Roberts der Fall war, sondern die beiden christliche Tugenden verkündenden Devisen: "Wie mildtätig ist Gott" - die zur Nächstenliebe auffordert - sowie "Gerecht und fromm".

Diese heilsträchtige Deutung erscheint zuweilen allerdings in ihr Gegenteil verkehrt, d.h. sie erscheint unter dem Zeichen des Drachen. Paradoxerweise stellt das sekundäre und negative Element - der besiegte Drache - dann ein positives, zentrales Symbol dar, nämlich das Kreuz und die Lehre Christi. Wir stellen fest, daß in diesen heraldischen Symbolen der Drache die Macht des Kreuzes und die Gemeinschaft der Gläubigen bedeutet.

Die Tatsache, daß der Lindwurm - mit oder ohne Kreuz und klärende Devisen - in diesem Fall den christlichen Eifer der Ordensritter symbolisiert, ist nicht immer richtig verstanden worden.

Die Herausgeber der Wappenhandschrift des Conrad von Grünenberg, in der die Wappen der Ritter und der Städte abgebildet sind, die am Konstanzer Konzil teilnahmen, das - soweit bekannt - im Jahre 1415 abgehalten worden war, wußten weniger als fünfzig Jahre nach Kaiser Sigismunds Tod die Symbolik des Drachenordens nicht mehr korrekt zu deuten.

Auf Seite XIX der von Stillfried-Alcantara und Hildebrand zum Druck gebrachten Handschrift Grünenbergs sind nebeneinander das Wappen Ungarns (rechts) und das Emblem des Drachenordens (links) zu sehen. Dazu wird erläutert: "Der König der Ungarn ist einer der [vom römischen Papst, Anm.d.Verf.] gesalbten Könige und das hier abgebildete Ungeheuer stellt seine Verbündeten dar"[29]. Dieser Auskunft fügten die Herausgeber von 1875 eigenartigerweise hinzu: "Das Drachenungeheuer stellt nach Meinung unseres Verfassers [d.h. Grünenbergs, Anm. d.Verf.] die Verbündeten des ungarischen Königs dar[30].

Es trifft zu, daß der Drache die Alliierten des Königs bedeutet. Das gleiche gilt auch für das erste der bekannten Großsiegel Sigismunds von Luxemburg[31], nur sind die beiden Drachen innerhalb des einen von sechs Bogenfeldern, die um den das doppelbalkige ungarische Kreuz tragende Wappenschild liegen, nicht mit dem Kreuzzeichen versehen. Wie diese weisen auch die ihnen nahe verwandten Drachen im Wappen Vlad Draculs kein Kreuz auf, was noch nachzuweisen sein wird. Alle diese Drachen haben, da sie das Herrschaftszeichen des Kreuzes nicht mehr, statt dessen den um den eigenen Hals gewundenen Schwanz aufweisen, eine Wandlung von der christlichen zur laizistischen Symbolsprache der Heraldik erfahren - sie meinten also diejenigen, die für das Kreuz kämpften, sie meinten den Drachenorden schlechtin. Wie schon oben erläutert, konnte infolge der Doppeldeutigkeit des Drachensymbols der negative Sinngehalt durch einen positiven ersetzt werden. Das war deswegen möglich, weil auch viele andere Symbole der christlichen Ikonographie mit negativem Gehalt in der Zeichensprache der mittelalterlichen Heraldik diesen Gehalt verlieren konnten, so zum Beispiel im Fall der Schlange, des Drachens, des Frosches, des Ziegenbockes.

Die erhaltenen Zeugnisse lassen eine entsprechend variierende Emblematik des Drachenordens deutlich erkennen. Der zeitgenössischen Beschreibung des Drachen mit dem Kreuzstamm, der entlang des Rückgrats läuft und dem Arm, der über beide Flügel reicht, entspricht genau das Emblem des Martin von Reider aus Bamberg (heute im Bayerischen Nationalmuseum). Es stammt aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts[32].

Der gleiche, ringförmig gelagerte Drache, dessen Kreuz jedoch der leichteren Erkennbarkeit halber an der rechten Seite freisteht, kann auf dem Grabmal des Ritters Konrad von Weinsberg im Kloster Schönthal a.d. Jagst ausgemacht werden. Er befindet sich an der rechten Seite des Brustpanzers, der den Ritter als Liegefigur zeigt (1446)[33]. Der Drache gleicht dem von Conrad von Grünenberg im Jahre 1483 gezeichneten Tiere[34].

Auch die Wolkenstein-Handschrift B von 1432 zeigt ein der Grünenberg-Handschrift[35] ähnliches Wappentier, und zwar auf der Schärpe des Porträts Oswand von Wolkensteins (1377-1445)

Das Wappen der Familie Chapi ist vom Standpunkt der Heraldik betrachtet besonders interessant. Es ist eine recht gut gelungene Kopie (veröffentlicht im Jahre 1883) nach dem Original, das Sigismund von Luxemburg der Familie zusammen mit der Wappenverleihungsurkunde am 29. März 1418 zugestand[37]. Noch aus der Kopie geht hervor, daß das Originalwappen in Konstanz am Bodensee und "vom dritten Wappenmaler" gefertigt wurde, der im gleichen Jahr auch die Wappen der Familien Csese von Danasa und Kereszturi gemalt hatte. Ähnliche Diplome wurden an die Familien Széchi, Agóchi, Szerdahélyi, Struthei, Soós und Bachkói verliehen. Wichtig ist, anzumerken, daß der Drache in Gold erscheint[38], weil diese Farbe in der Heraldik niemals etwas Böses bedeuten kann. Doch nicht allein die Farbe des Drachens zeigt, welchen Symbolgehalt Sigismund von Luxemburg dem Wappentier des Ordens zugedacht hatte, sondern auch die gesamt, es umgebende Figuration.

Das Wappen der Familie Chapi, umgeben von einer Vierpaßrahmung, zeigt als Familienemblem - einmal im Schild und dann in dem darüberstehenden Helm - einen steigenden Löwen, einen Pfeil haltend, der vom Drachen, dem Symboltier des kaiserlichen Ordens, umkreist wird. Diese Darstellung ist heraldisch korrekt: Der kaiserliche Drachenorden beschützt die Familie Chapi, er verteidigt und er stärkt sie, gewährt ihr Schutz und größeres Prestige. Obwohl der Drache in den hier erwähnten Emblemen immer unter dem Zeichen des Kreuzes erscheint, kann er doch nicht als ein Bote des Todes und der Sünde verstanden werden. Er bedeutet ganz im Gegenteil Tapferkeit, Großzügigkeit und Kraft, und er beschützt und verteidigt all jene, die dem Kreis der Ordensritter angehören[39].

Die Tatsache, daß dieser Orden durch Sigismund von Luxemburg auch acht bedeutenden Familien aus Ungarn verliehen wurde, erklärt schon, weswegen er bis zum 17. Jahrhundert häufig im Wappen siebenbürgischer Fürsten erscheint. Das gilt für Stephan Bocskai (1605-1606), einem Nachfolger eines der acht am 29. März 1418 in den Orden aufgenommenen ungarischen Barone. Auf von ihm geprägten Münzen erkennt man die Wappen Ungarns, Siebenbürgens und der Familie Bocskai, letzteres umgeben vom Drachenorden[40]. Das Vorhandensein des ungarischen Wappens auf diesen Münzen ist daraus zu erklären, daß dem Fürsten Siebenbürgens am 23. Juni 1606 im Frieden von Wien noch zwei oberungarische Komitate, Ugocsa und Bereg sowie die Festungen Tokai und Sathmár, zugesprochen wurden. Die dominierende Plazierung des Drachenordens in den Mittelpunkt des Wappens zeigt deutlich, welche Wertschätzung er auch im 17. Jahrhundert genoß.

Im Wappen des Gabriel Báthori (1608-1613) erscheint in der Mitte das Familienemblem, darunter das Wappen Siebenbürgens, welches seinerseits von dem Drachen umwunden wird, der damit die beiden Wappenschilde einkreist; darüber steht die Fürstenkrone. Das bedeutet in der Sprache der Heraldik, daß der Drache das Fürstentum Siebenbürgen, gleichzeitig auch die Familie Báthori, beschützt. Mit einer kleinen Veränderung - der Drache verschlingt sein Schwanzende - ist das Ordensem-

blem auch im Wappen des Fürsten Gabriel Bethlen[41] (1613-1629) wiederzufinden[42].

Die urkundliche und materielle Überlieferung betreffend den Wojwoden Vlad Dracul bestätigt die oben zusammengestellten Nachrichten. Der walachische Thronprätendent Vlad wurde um den 8. Februar 1431 in Nürnberg in den Orden aufgenommen, denn unter diesem Datum gewährte er dem Minoritenorden in der Walachei seinen Schutz und dem katholischen Bekenntnis die freie Entfaltung; die Urkunde wurde in lateinischer wie kirchenslawischer Sprache ausgefertigt[43]. Aus der das Vasalitätsverhältnis umschreibenden Passage in der Urkunde - in der Sigismund von Luxemburg als "unser natürlicher Herr" angesprochen wird, "an dessen Hofe wir uns gegenwärtig versammelt haben, um sehr wichtigen Angelegenheiten zu obliegen"[44] - geht eindeutig hervor, daß die Aufnahmefeierlichkeiten in den Orden bereits stattgefunden hatten. Die Bereitschaft Vlad Draculs, "die hochgeehrten und glaubensstarken Männer, die Fratres des Franziskanerordens" zu unterstützen, die sich auf den Weg gemacht hatten "in die Gegend jenseits der Berge, wo die hl. römische Kirche ohne jede geistliche Führung verharrt und damit ebendiese Mönche erkennen mögen, daß sie unsererseits jeder Hilfestellung und allen guten Willens gewährtig sein können"[45], sollte nicht nur als ein Beweis für die freundliche Haltung des Wojwoden gegenüber der katholischen Kirche gewertet werden. Hier wird auch auf eine Interessengleichheit angespielt: Vlad Dracul erhoffte Sigismunds Unterstützung gegen die Türken, der Kaiser rechnete auf die Hilfe des Walachen bei der Stärkung seiner Südflanke. Leider kam es dann aber nicht mehr zu dem großen von Sigismund geplanten Kreuzzug gegen die Osmanen.

Man weiß, weswegen Vlad Dracul fünf Jahre lang auf den Thron der Walachei warten mußte. I. Minea[46] gibt dazu folgende Erläuterungen: In der Walachei herrschte damals als Rivale Vlad Draculs Fürst Alexandru Aldea, der vom Moldaufürsten Alexander dem Guten gestützt wurde. Letzterer konnte sich erst nach dem Tode des Fürsten Witold von Litauen († 1430)

Kaiser Sigismund annähern, da er diesen gegen den polnischen König Wladislaw II. unterstützt hatte, obgleich auch der Kaiser dem Polenkönig in offener Feindschaft gegenüberstand. Diese Umstände verzögerten die Annäherung zwischen Sigismund und Alexandru um fünf Jahre, weswegen auch der eben zum Ritter des Drachenordens geschlagene Vlad warten mußte. Als Entschädigung erhielt er Aufgaben an der Südgrenze Siebenbürgens zur Walachei übertragen - den Schutz des Gebietes von Fogarasch und das Privileg, eine Münze einzurichten[47].

Aus dieser Zeit sind einige Urkunden überliefert, die eine der Zielsetzungen des Ordens andeuten, wie diese sowohl der Erneuerungsurkunde vom 13. Dezember 1408, als auch der Handschrift des Conrad von Grünenberg zu entnehmen sind - nämlich die Treue gegenüber Sigismund und seiner Familie.

So erklärte Vlad beispielsweise den Kronstädtern, es sei "der Wille des Herrn Kaisers" gewesen, "daß ich eine Münze einrichte"[48]. In einem anderen Hrisov hebt er folgendes hervor: "Ihr selbst wißt sehr wohl, daß mich der Herr Kaiser dazu bestimmt hat, diesen Landstrich zu bewachen und daß ihr /folglich/ mit der Walachei nur dann in Frieden leben könnt, wenn ich es will"[49]. Seine Vasallentreue vergaß Vlad auch als Fürst der Walachei nicht: " ... ich ließ meine Diener dort im Lande meines Herrn, des Kaisers, ausschwärmen ... und wo sie Moldauer antreffen, sollten sie sie einfangen /.../ damit sie jene meinem Herrn, dem Kaiser und mir treulosen Leute gefangennehmen"[50] oder " ... zu mir kam ein Bote meines Herrn, des Kaisers, am sechsten Tag des Oktobers, an einem Mittwoch"[51].

Nicht gering ist die Zahl jener Urkunden, in denen Vlad Dracul deutlich zu erkennen gibt, daß er, dem Kreuzzugsideal gemäß, den christlichen Glauben zu verteidigen hoffe, wie das auch bei der Erneuerung des Drachenordens im Jahre 1408 zum Ausdruck gebracht worden war. So forderte er beispielsweise Jehan Torzelo, "chevalier, serviteur et chambellan /.../ de l'empereur de Constantinople, lequel advis il fist à Florence le sezième jour de mars l'an mil quatre cent trente neuf" auf, auf dem in jener Stadt abgehaltenen Konzil

in seinen Bericht über die mögliche Stärke der gegen die Osmanen aufzubietenden christlichen Truppen anzuführen, "der Herr der Walachei könnte 15.000 Reiter, dazu die tapfersten, die es auf dieser Welt gibt, aufstellen"[52].

Zum Fürsten der Walachei erwählt und aufbruchbereit, sich sein Land zu erobern, bittet Vlad die Kronstädter um Waffen und Soldaten, um seinen Feind Aldea zu bezwingen, der zu den Türken geflohen war, um sie in die Walachei zu holen: "Deswegen bitte ich euch, wie meine eigenen Brüder, stellt mir hundert Flinten /gemeint: Bombarden, Anm.d.Verf./ bereit, mit allem, was dazu gehört, auch Bogen mit Pfeilen und Schilden, so viele ihr nur könnt. Und schickt mir auch Menschen, so viele wie nur möglich, zu Hilfe, denn ich will mich auf den Weg machen und sie mit Gottes Hilfe aus dem Land werfen, damit auch ihr in Frieden leben könnt und sich auch die anderen Christenmenschen ruhig schlafen legen können"[53].

Aus dem Tagebuch des Ritters Walerand de Wavrin von 1445 wissen wir, daß Vlad Dracul (der verhindern wollte, daß die Burgunder die Stadt Giurgiu zerstörten, die sich ihnen ergeben hatte) dem Kardinal Condolmieri gegenüber voller Stolz geäußert habe: "Wenn ich meine ganze Festung wiedergewinnen sollte, die mein Vater hatte erbauen lassen, dann werden auch die Frauen aus der Walachei mit ihren Spinnrocken imstande sein, Griechenland zurückzuerobern." Aus dem gleichen Tagebuch erfahren wir, daß die Bojaren diesem Kreuzzugsideal ihres Wojwoden folgten: "Nachdem man sie /d.h. die Bojaren, Anm. d.Verf./ befragt hatte, antworteten sie, daß dies ihre Meinung sei: Zum Wohle der Christenheit und auf Wunsch des walachischen Fürsten sollten der Kardinal und der burgundische Hauptmann aufbrechen, um die Festung Giurgiu zu belagern und zu erobern"[54].

Es gibt einige Urkunden (hrisoave) Vlad Draculs, die seinen Kreuzrittereifer, das gesamte Abendland zu verteidigen, wie sein Vasallitätsverhältnis gegenüber Sigismund von Luxemburg deutlich zum Ausdruck bringen. Noch als Wächter an der siebenbürgischen Grenze schrieb er beispielsweise an die Kronstädter: "Ihr wißt wohl, daß mich der Herr Kaiser damit

betraut hat, diesen Grenzstreifen zu beschützen und daß ihr nur dann in Frieden mit der Walachei leben könnt, wenn auch mir das genehm ist. /.../ Doch seid ihr mir und meinen Dienern nicht gewogen, die doch jeden Tag auch für euch, für alle, ihr Blut vergießen. Und seit ihr erfahren habt, daß ich zu meinem Herrn, dem Kaiser, reisen werde, habt ihr eure Leute geheißen, die Diener meiner Herrschaft zu verjagen"[55].

Nachdem Vlad Dracul Fürst der Walachei geworden war, drohte er den Kronstädtern auf der Törzburg (Bran), weil sie seinen Vertrauensmann, Zanvel aus Tîrgoviște, ermordet hatten, um ihn auszurauben[56], mit diesen Worten: "Ihr erinnert euch wohl noch daran, daß ich es war, der euch bis vor kurzem vor den Türken geschützt hat. Ich habe meinen Kopf und meinen gesamten Besitz aufs Spiel gesetzt, damit es euch nur gut geht. Und darum bemühe ich mich auch heute noch. Und gleiches versuche ich auch für meinen Herrn, den König, zu tun, damit Gerechtigkeit herrsche, aber ihr habt euch in böser Absicht gegen mich gewandt"[57].

In einem anderen Brief beklagt sich Vlad Dracul abermals über Ungerechtigkeiten, die seinen Leuten seitens desselben (Kronstädter) Burggrafen auf der Törzburg widerfahren waren und erwähnt dabei wiederum seinen Treueeid: " ...damit ihr mich recht versteht, denn ich habe es zugelassen, daß meine Kinder sich für den Frieden der Christenheit abschlachten ließen, damit ich und mein Land meinem Herrn, dem König, dienten. /.../ So bitte ich euch, wie man seine Freunde bittet, sagt den Burggrafen, wenn sie meine Freunde sein wollen, sich vom Herrgott beraten zu lassen und mich nicht von meinem Gebieter, dem König und der Heiligen Krone, zu trennen, denn dieses ist nicht mein Wunsch"[58].

Aus den hier zitierten Fragmenten sind zwei politische Zielsetzungen Vlad Draculs zu entnehmen: Seine Bereitschaft, an dem großen Kreuzzug der Christenheit gegen die Osmanen mitzuwirken sowie seine Treue zu Sigismund von Luxemburg. Diese entsprechen genau zwei zentralen Zielsetzungen auch des Drachenordens, was wiederum als Beweis dafür gewertet werden muß, daß Vlad Ordensritter war und daß er sich den Aufgaben des Ordens zu fügen wußte. Schon N. Iorga hatte Vlad als "einen Ver-

treter der Kreuzzugspolitik des großen Ehrgeizlings Sigismund"[59] erachtet. Der große Wissenschaftler bemerkt weiter, daß es sich nach der Aufnahme Vlads in den Drachenorden "nicht mehr nur um die /Verteidigung der/ ungarischen Donau von Severin bis Kilia (Chilia) handelt, sondern auch um die Konsolidierung aller weiterer, im Namen des Kreuzzugsgedankens eroberten Gebiete"[60].

Gleichzeitig stellen wir fest, daß die Vasallität des walachischen Wojwoden nicht bedingungslose Unterwerfung bedeutete. Er warnt die Kronstädter davor, ihr Verhalten könne seine Beziehungen zum Kaiser gegebenenfalls kompromittieren. Damit nimmt er von seinem Herrn in gewisser Weise Abstand, um gleichzeitig auch seinen eigenen Wojwodenrang hervorzuheben. Das Verhältnis zwischen den beiden Würden - Ordensritter und Wojwode - spiegelt sich in den von ihm verwendeten heraldischen Figurationen.

Wir haben beim Vergleich der Drachendarstellung auf den Münzen und der Steinplastik des Wojwoden Vlad Dracul bereits festgestellt, daß sie von einem einzigen heraldischen Prototyp herstammen. Es erscheint uns wichtig, daß der Prototyp auch in dem ersten Siegel Sigismunds von Luxemburg zu erkennen ist, und zwar an folgenden Merkmalen: ein eingekerbter Flügel, ein kräftiger Rumpf mit gewundenem Schwanz, ein langgezogener Hals mit einem flachen Schädel, zwei krallenbewehrte Beine[61].

Wie das Ordensemblem schon im Siegel des Kaisers nicht im Mittelpunkt erscheint, so rahmen auch im Siegel des Vlad Dracul die beiden winzigen Drachenabbildungen lediglich den linksgekehrten Wappenvogel der Walachei ein[62]. Wir stellen also in beiden Siegeln das gleiche Verhältnis zwischen dem dominierenden Landessymbol und dem sich diesem unterordnenden Ordenszeichen fest.

Ein Vergleich zwischen der Drachendarstellung auf den Münzen des Vlad Dracul und im Wappen der Familie Chapi von 1418 gibt Gelegenheit zu weiteren interessanten Feststellungen[63]. Das Drachenemblem im Wappen der Chapi unterscheidet sich zwar von dem des Vlad Dracul dadurch, daß es statt zweien vier Beine aufweist und den Schwanz um den Hals gewunden trägt - so wie auch aus anderen zeitgenössischen Beschreibungen und Darstellungen erkennbar[64]. Aber dieses Emblem ist zugleich ein Schutzsymbol, bezogen auf den Schild mit dem aufgerichteten Löwen der Chapi: Der Orden des Königs von Ungarn war der von ihm beschützten und bevorzugten Familie selbstverständlich im Rang überlegen. Noch deutlicher wird die Beschützerrolle des Drachen im Wappen des Stephan Bocskai von 1606, eines Nachfahren der von Sigismund von Luxemburg gleichfalls im Jahre 1418 ausgezeichneten Familie, wie bereits berichtet[65]. Hier wird der Wappenlöwe geradezu vom Drachen eingeschlossen, sein Schwanz liegt in einer Schleife um den Hals gewunden.

Das Siegel des Vlad Dracul hatte einen feierlicheren Charakter als die von ihm geprägten Münzen und war zugleich traditionellen Normen der Ausgestaltung unterworfen. Auf den Münzen ist die Funktion des Drachen deutlicher als auf dem Siegel. Doch auch hier erscheint er nicht als Protektor des Familienwappens des walachischen Wojwoden, wie er als Protektor der genannten ungarischen Familien dargestellt ist. Die mittelalterlichen Münzen der Walachei zeigen auf der Vorderseite den in Balken verschränkten Schild und auf der Rückseite den Turnierhelm, mit dem wohlbekannten linksgekehrten Wappenvogel der Walachei als Helmschmuck des Wojwoden. Beide Münzseiten bedeuten eine Einheit, sie zeigen das Wappen der Herrscherfamilie der Walachei. Sofern auf der Vorderseite das Bild des Wojwoden erscheint (beispielsweise auf den Münzen des Radu I. und Mirceas des Alten), weist die Rückseite das vollständige Wappen mit Schild, Helm und Helmzier auf (selbst dann, wenn etwa Fürst Radu in seiner Linken einen Schild hält)[66].

An dieser Stelle muß hervorgehoben werden, daß allein auf den Münzen des Vlad Dracul das Wappen der Walachei nur mit der Helmzier erscheint, dem Emblem der Herrscherfamilie; der Schild und der Turnierhelm kommen hier nicht vor. Auf der Rückseite erscheint der Drachen, der also nach dem Landesemblem an zweiter Stelle steht. So kann hier weder von einer untergeord-

neten Stellung des Drachen gesprochen werden - wie diese auf dem Siegel Sigismunds, aber auch Vlad Draculs zu erkennen ist -, noch auch von einer beherrschenden Position, wie sie die Wappen der ungarischen Baronenfamilien mit dem Drachenorden aufweisen. Bei Vlad nimmt der Drache eine wichtige, aber dennoch sekundäre Stellung ein: zwar nicht auf unterer Ebene, jedoch an zweiter Stelle ist er angeordnet. Daraus können wir auch das Verhältnis zwischen den beiden Würden Vlads, als Wojwode der Walachei und als Ordensritter, klarer erkennen. Die letztere hat in keinem Falle die erste überdeckt. Vielmehr stehen sich hier zwei eigenständige Würden gegenüber, wovon eine jede ihre Bedeutung und ihre Verpflichtungen, die des Wojwoden jedoch den Vorrang, innehatte.

Mit Hilfe dieser für uns lesbar gewordenen Sprache der Heraldik können wir das Engagement des Vlad Dracul gegenüber dem Drachenorden, aber auch gegenüber den Aufgaben des eigenen Landes genau beschreiben. Die beiden Würden des Vlad waren nicht gegeneinander austauschbar, genauso wenig waren das ihre Zielsetzungen, da der Wojwodschaft - anders als bei den ungarischen Baronen - ein eindeutiger Vorrang zukam.
Ähnliches ist auch über das gemeißelte Wappen zu sagen, welches Vlad Dracul in den Turm zu Argeş einfügen ließ. Der hier abgebildete Drache ist der gleiche wie auf den Münzen des Wojwoden, nur erhebt er sich hier siegreich über einem Löwen mit Schlangenkopf. Wie wir bereits an zeitgenössischen heraldischen Figurationen nachweisen konnten, erscheint die positive Sinngebung - hier der Sieg des Drachen - uns nun als natürlich.

Auf dem Wappen von Curtea de Argeş erscheint der Drache als heraldisches Symbol der siegreichen Christenheit[67], und es erscheint zugleich auch als eine Illustration zum XCI. Psalm:

> "Über Löwen und Ottern wirst du gehen
> und junge Löwen und Drachen /rum. Psalmtext:
> "Schlangen", Anm.d.Übers./ niedertreten."

Im vorliegenden Wappen wurden die beiden im Psalm erwähnten Tiere in eines zusammengezogen, in den schlangenköpfigen Löwen, über den der siegreiche Drache schreitet[68].

Hier handelt es sich nicht um ein Wappen stricto senso, sondern um eine Komposition, eine heraldische Allegorie, in welcher das Ordensemblem, der Drache, der auch zum Emblem des walachischen Wojwoden geworden war, als Sieger über seine Gegner mit der Kraft des Löwen und der Tücke der Nattern triumphiert. Wer könnten diese Gegner sein, wenn nicht die Türken? Der XCI. Psalm, dessen 13. Vers hier dargestellt wurde, erläutert auch die Züge, die der Wojwode diesem Gegner zuschrieb:

> "Wer unter dem Schirm des Höchsten sitzt /.../
> der spricht zu dem HERRN:
> Meine Zuversicht und meine Burg, /.../
> Denn er errettet dich vom Strick des Jägers
> und von der verderblichen Pest.
> Er wird dich mit seinen Fittichen decken,
> und Zuflucht wirst du haben unter seinen Flügeln.
> Seine Wahrheit ist Schirm und Schild,
> daß du nicht erschrecken mußt vor dem Grauen der Nacht,
> vor den Pfeilen, die des Tages fliegen,
> vor der Pest, die im Finstern schleicht,
> vor der Seuche, die am Mittag Verderben bringt.
> Wenn auch tausend fallen zu deiner Seite
> und zehntausend zu deiner Rechten,
> so wird es doch dich nicht treffen.
> Ja, du wirst es mit deinen Augen sehen
> und schauen, wie den Gottlosen vergolten wird. /.../
> Es wird dir kein Übel begegnen,
> und keine Plage wird sich deinem Hause nahen.
> Denn er hat seinen Engeln befohlen,
> daß sie dich behüten auf allen deinen Wegen,
> daß sie dich auf den Händen tragen
> und du deinen Fuß nicht an einen Stein stoßest.
> <u>Über Löwen und Ottern wirst du gehen</u>
> <u>und junge Löwen und Drachen niedertreten.</u>
> /Unterstreichung d.Verf./
> Er liebt mich, darum will ich ihn erretten;
> /.../ darum will ich ihn schützen.

Er ruft mich an, darum will ich ihn erhören;
ich bin bei ihm in der Not,
ich will ihn herausreißen und zu Ehren bringen.
Ich will ihn sättigen mit langem Leben
und will ihm zeigen mein Heil."
(zitiert nach dem Bibeltext (EKD)
Stuttgart 1968)

Aus diesem Psalm können wir eine Reihe von mutmaßlichen Gedanken Vlad Draculs herausstellen, die ihn bewegt haben mögen, als er seinem Steinmetz den Auftrag zu diesem Wappen erteilte. Zunächst wird deutlich, daß der Wojwode sich selbst mit dem Drachen identifiziert, da dieser nicht mehr als das Ordensemblem, sondern als Chiffre für die Persönlichkeit des Wojwoden erscheint. Die Verse, in denen feindliche Überfälle angeführt werden, unter denen man sich die häufigen Raub-und Mordbanden der über die Donau schwärmenden Osmanen vorstellen kann - "... wenn auch tausend fallen zu deiner Seite/ und zehntausend zu deiner Rechten" -, rufen uns ähnliche Passagen aus den zeitgenössischen Chroniken in Erinnerung, deren Bildersprache übrigens auch zu einem beträchtlichen Teil aus den Psalmen geschöpft war. Hier ein Beispiel: "Dann töteten die Türken dem Wojwoden Stefan das gesamte Heer, seine Großbojaren und Adeligen, so daß selbst er nur mit wenigen Leuten von dort fliehen konnte"[69]. So verwundert es nicht, daß auch Vlad Dracul einen Vers aus einem Psalm wählte, um seine Tugenden zu versinnbildlichen[70].

Der vom Wappen Vlad Draculs evozierte XCI. Psalm hat eine kriegerische Grundstimmung, man könnte auch sagen, er vermittle Kreuzzugsgedanken. Die Tatsache, daß dieses Wappen an dem Torturm der neu erbauten Kirche angebracht wurde, unterstreicht die Aufbruchsstimmung, in der Sigismund von Luxemburg seinen Kreuzzug gegen die Osmanen zu organisieren trachtete.

Die Identifizierung Vlad Draculs mit dem Drachen des Wappenreliefs, der über die Jahrhunderte noch zu uns zu sprechen vermag, ist umso bedeutsamer als der zur Illustration unterlegte Psalmvers 13: "Über Löwen und Ottern wirst du gehen/ und junge Löwen und Drachen niedertreten", eine reichhaltige und symbolträchtige Ikonographie hervorbrachte. André Grabar[71] hat nachgewiesen, daß dieser Vers bereits in den ersten Jahrhunderten byzantinischen Kunstschaffens immer wieder in Bilder umgesetzt wurde. Zu den Stukkaturen des orthodoxen Baptisteriums in Ravenna gehört beispielsweise auch ein Christus im Gewand eines römischen Generals, der, mit einem Kreuz auf seiner Schulter, über einen Löwen und eine Schlange hinwegschreitet. (Somit können wir einen eigenartigen Bezug zwischen diesem Bild und der Drachendarstellung von Curtea de Argeș festhalten: Der über einen Schlangen-Löwen schreitende Drache stellt die Kämpfer für das wahre Kreuz dar.

Ein Mosaik der Erzbischöflichen Kapelle in Ravenna aus dem 6. Jahrhundert zeigt einen ikonographisch verwandten Typus, mit dem Unterschied, daß anstelle der Natter ein Drache zu sehen ist. Auf dem Tympanon des Theoderich-Palastes, wie er auf einem Mosaik in der Kirche von Sant'Apollinare Nuovo in Ravenna dargestellt ist, erscheint das Motiv abermals. Frühchristliche Lampen und eine Bodenfliese aus Ir-Ruhaiyeh in Syrien (4.-6.Jh.) zeigen ähnliche Motive. Auf einigen skulptierten Sarkophagen kann man mitunter einen thronenden Christus mit einem Löwen und einem Drachen als einzige Darstellung sehen.

André Grabar[72] konnte aus der Beischrift zu einem Mosaik der ravennatischen Kirche S. Croce, das ebenfalls den kreuztragenden Christus als Beherrscher von Löwe und Schlange darstellt, eine eher allgemein gültige Symbolbedeutung herauslesen. Die Beischrift lautet: "Te vincente tuis pedibus calcata per aevum germanae mortis crimina saeva iacent" (Als Sieger trittst du für alle Zeit die grausamen Ungesetzlichkeiten, die dem Tode gleichen, mit Füßen).

"Den Tod mit Füßen tretend" kann Christus sicherlich verstanden werden, als einer, der die Sünde der Welt überwand und so zur Auferstehung schreitet. Diese Bedeutung wird allgemein der biblischen Szene der Auferstehung oder der Höllenfahrt Christi beigelegt. Aus dem gleichen Grund befinden sich in der abendländischen Grabplastik unter den Füßen der Liegefiguren die Schlange und der Löwe als Symbole für den Tod und die Sünde.

Für die Szenen, in denen der Triumphierende Christus dargestellt ist, hat sich die Kunst des 5. frühchristlichen Jahrhunderts von der Ikonographie der Kaisersymbolik anregen lassen. Hier erschien der Basileus, seinen überwundenen Feind niedertretend[73]. Die christliche Version dieses Triumphthemas mit Christus, der die Schlange und den Löwen in den Staub tritt, stammt aus der Zeit Kaiser Konstantins des Großen. Wie uns Eusebius berichtet, war Konstantin im Kaiserpalast zu Konstantinopel mit dem Kreuzzeichen über dem Kopf und mit einem Drachen unter seinen Füßen dargestellt; letzterer war ein Symbol für seinen Feind Licinius. Auf der Rückseite von Münzen des 4. und 5. Jahrhunderts erscheint der Drache (oder die Schlange) als Symbol des Teufels wieder, welche vom Kaiser mit erhobenem Kreuz bzw. labarum oder von dessen Pferd zu Boden gehalten werden.

Die unmittelbare ikonographische Herleitung des über Tod und Sünde triumphierenden Christus von dem über den Teufel triumphierenden Imperator Konstantin ist an dem römischen Soldatengewand Jesu abzulesen. Beide werden vom Kreuz zum Sieg geleitet[74].

Wir sind hier etwas ausführlicher auf die Ikonographie der Thematik des XCI. Psalmes in der byzantinischen Kunst eingegangen, um zu zeigen, daß die heraldische Figuration des Wappens von Curtea de Argeș, mit dem großen Thema des siegreichen Christentums, in dessen Mittelpunkt Kaiser Konstantin steht, nahe verwandt ist.

Das Wappen von Argeș gehört folglich zu jenen Darstellungen des 15. Jahrhunderts, die vom Kreuzzugsgedanken gegen die Osmanen angeregt worden waren. Dazu können eine Reihe weiterer Kunstwerke aus den rumänischen Fürstentümern gezählt werden, beispielsweise die nordmoldauische Kirchenmalerei, das Leben Konstantins des Großen, verfaßt vom Patriarchen Eftimie von Tǔrnovo, das Bild Konstantins, gefolgt von den byzantinischen Reiterheiligen Georg und Demeter sowie den himmlischen Reiterscharen[75]. Paradoxerweise zeigt das Wappen von Argeș statt des siegreichen Christus oder Kaiser Konstantins den in frühbyzantinischen Darstellungen als Verdammten dargestellten Drachen. Diese Paradoxie war nur deswegen möglich, weil der Drache als

heraldische Figur ein christliches Symbol bedeutet, nämlich das Kreuz, das ihn bezwungen hat.

Die heraldische Allegorie, die Vlad Dracul auf dem Torturm der Klosterkirche von Curtea de Argeș hatte anbringen lassen, weist nicht in die Richtung der traditionellen orthodoxen Ikonographie, welche sich an Byzanz ausrichtete. Wir können feststellen, daß hier erstmals in der Walachei religiöses Gedankengut der Ostkirche mit dem Kreuzzugsgedanken oder der Vorstellung verbunden wird, abendländisches Geistesgut verteidigen zu wollen. Die Eingliederung Vlads in die westliche antiosmanische Kampffront setzt andere Ansichten über Zielsetzungen und Kampfführung voraus, als sie der etwa um die gleiche Zeit vollzogenen europäischen Wende in der Führungspolitik der Byzantiner unterlagen und die ihnen als ihr letzter Rettungsanker erschien.

Eine vom traditionellen Wappen so sehr abweichende heraldische Komposition mit der Bestimmung einer zum Kampf aufrufenden Standarte konnte andererseits nicht auf dem Turm einer von Vlad lediglich erneuerten oder restaurierten Stiftung seiner Vorgänger angebracht werden. Dieses Wappen könnte als schlüssiges Argument dafür gelten, daß der Fürst den Sitz der walachischen Metropolie von Sf. Nicolae Domnesc in ein von ihm neu erbautes Gebäude verlegte, um auch hierdurch auf den neuen Geist des europäischen Kreuzzuges hinzuweisen.

Es muß hervorgehoben werden, daß Vlad, im Gegensatz zu seinem Vorgänger Alexandru Aldea[76] wie zu seinem Nachfolger Vladislav II.[77], keine einzige der damals für rumänische Fürsten bereits üblichen Athos-Stiftungen machte; Außenpolitik im Geiste der Orthodoxie bedeutete bei ihm Unterwerfung unter das Gebot der Stunde und das war die Kreuzzugspolitik.

Nach dieser Darstellung einiger Hauptzüge des religiösen Zeitgeistes, der gerade unter diesem walachischen Fürsten einen Wandel weg von tradierten Auffassungen bewirkte, wollen

wir nun untersuchen, welche Bedingungen zur Schaffung der heraldischen Komposition von Argeş ausschlaggebend waren.

Leider kann das zweite von Vlad Dracul überlieferte Siegel[78] nicht mit jenem aus seinem ersten Regierungsjahr stammenden verglichen werden, das der Urkunde vom 8. April 1437 angefügt ist und die drei winzigen Drachen aufweist. Es wäre nämlich wichtig zu wissen, ob Vlad das Siegel mit dem Drachen nur zu Beginn seiner Herrschaft oder die ganze Zeit über verwendet hatte. Auch die von Vlad geprägten Münzen, die uns überkommen sind, wurden mit Hilfe der gesiegelten Urkunde vom 8. April 1437 datiert[79], können also nicht eigentlich als Vergleichsstützen in Frage kommen.

Doch können wir behelfsweise fragen, ob Vlad Dracul während seiner gesamten Herrschaftszeit das Siegel mit dem Drachen verwenden konnte, d.h., ob dies überhaupt opportun gewesen wäre. Die Aufzählung der wichtigsten Ereignisse dieses Zeitraumes wird uns die Beantwortung der gestellten Fragen erleichtern.

Man weiß, daß Vlad Dracul in der Walachei zweimal zur Herrschaft kam, zuerst im Zeitraum Dezember 1436 bis Sommer 1442, für sechs Jahre; sodann für nur fünf Jahre, vom Frühjahr 1443 bis zum Winter 1447. Unterbrochen wurde seine Regierungszeit durch seine Haft im Sommer des Jahres 1442 und die kurzzeitige Regierung des Basarab II. vom Herbst 1442 bis zum Frühjahr 1443[80].

Das Schachbrett der europäischen Politik präsentierte sich in den beiden Herrschaftsperioden Vlad Draculs sehr unterschiedlich, einmal abgesehen von dem einen und immer aggressiver werdenden Feind, den Türken. Die erfolgten Verschiebungen spiegeln sich sicherlich in den verschiedenartigen politischen Bündnissen, die der Wojwode einging.

Vlad Dracul wurde im Dezember 1436 mit Hilfe Siebenbürgens und nach dem Willen seines Oberherrn, Sigismunds von Luxemburg, auf den walachischen Thron gehoben. Die erste Hälfte des Jahres 1437 seiner Regierung stand im Zeichen dieser Oberhoheit. Daraus erklärt sich zum Beispiel, daß der Wojwode auf dem Handelsprivileg, enthaltend Tarife für die Kronstädter Kaufleute in der Walachei[81], das am 8. April 1437 in Tîrgovişte

ausgefertigt wurde, sein Siegel mit den Drachenzeichen verwandte. Doch war diese politische Lage nicht von Dauer. Im Sommer 1437 ist das benachbarte Siebenbürgen durch die Bauernerhebungen geschwächt, die nach dem Orte Kapolna (rum. Bobîlna) benannt sind, und Vlad Dracul muß, genau wie sein Vorgänger Alexandru Aldea[82], noch vor dem 3. Juli 1437[83] sich dem Sultan unterwerfen.

Im Winter desselben Jahres, am 9. Dezember 1437, starb in Znaim der Begründer des Drachenordens, Kaiser Sigismund. Er hinterließ eine den Türken gegenüber offene Südflanke in Ungarn und ein im Bauernaufstand des Someschgebietes versunkenes Siebenbürgen[84]. Andererseits müssen wir im Auge behalten, daß die Unterwerfung Vlads gegenüber der Pforte seine Innen- und Kulturpolitik in keiner Weise berührte. Außenpolitisch betrachtet war sie, zumindest für die erste Regierungszeit, nicht viel mehr als eine Formalität, wie es die Ereignisse der Folgezeit beweisen. Zunächst wurde der Schwiegersohn Albrecht II. von Österreich Nachfolger Sigismunds von Luxemburg. Er regierte bis zu seinem frühen Tode (1439) als deutscher Kaiser und König von Ungarn ganz im Geiste seines Vorgängers. So könnte man sagen, daß der Drachenorden während der drei ersten Regierungsjahre Vlad Draculs noch als aktive Vereinigung fortbestand. Trotz der sogenannten "Unterwerfung" Vlads unter die Herrschaft der Pforte sprach Albrecht ihn im Frühjahr des Jahres 1438 als seinen Vasallen in den "transalpinen Gebieten" an und verlangte von ihm, die traditionellen Handelsvorrechte der Kronstädter zu beachten, jedoch auch, die Kronstädter vor "den Einfällen der grausamen Türken" zu schützen[85].

Vlad Dracul respektierte diese Vorrechte auch noch in der Folgezeit - jedoch ohne ein Wort darüber zu verlieren. Er schonte die siebenbürgischen Städte, soweit das möglich war, während der 45 Tage dauernden osmanischen Invasion, als er gezwungen war, den Türken als Führer zu dienen[86]. Eingedenk der früheren Beschützerrolle siebenbürgischer Städte (1431-1436) versuchte er auch unter den neuen politischen Bedingungen die guten Beziehungen von ehedem aufrechtzuerhalten, um damit seine wahren Überzeugungen kundzutun. Dieses machte ihn den Türken verdächtig; einige osmanische Kommandierende

und Würdenträger klagten ihn beim Sultan der Doppelzüngigkeit an[87]. Seine doppelbödige politische Haltung führte schließlich im Sommer des Jahres 1442 auch zur Absetzung und Einkerkerung des Wojwoden Vlad auf Befehl des Sultans, so als handle es sich hier um einen bloßen osmanischen Würdenträger[88]. Dazu hatten die schlechten Nachrichten über den Ausgang des Siebenbürgenzuges und der Umstand beigetragen, daß die Ratgeber des Sultans Vlad des geheimen Einverständnisses mit Siebenbürgen geziehen hatten.

Wir stellen also fest, daß Vlad Dracul während seiner ersten Herrschaftszeit noch in dem Bewußtsein handelte, ein Vasall des deutschen Kaisers und Königs von Ungarn zu sein, da er Mitglied des Drachenordens war. Das gilt zumindest für die Zeit bis zum Tod Kaiser Albrechts, des Schwiegersohnes Sigismunds von Luxemburg, der am 27. Oktober 1439 bei Gran starb. In Siebenbürgen war seit 1441 Johannes Hunyadi, der erste Protektor der kürzlich verwitweten Königin Elisabeth, infolge seiner außergewöhnlichen Tugenden zu der bedeutenden Würde des Wojwoden gelangt. Vlad hielt zu Siebenbürgen gute Beziehungen aufrecht[89] und sorgte zugleich für die innere Ruhe in der Walachei, die durch das Vasallitätsverhältnis zur Pforte gesichert schien. Danach folgten Vlads Absetzung und Einkerkerung.

Die zweite Herrschaftszeit des Wojwoden Vlad steht ganz im Zeichen des Aufstiegs von Johannes Hunyadi im nördlichen Nachbarland. Er sollte nicht nur für Siebenbürgen, sondern auch für die Moldau und die Walachei zur neuen Symbolgestalt des antiosmanischen Abwehrwillens werden.

Nach dem am 27. Oktober eingetretenen Tod Albrechts von Österreich wurde die Lage in Ungarn immer unübersichtlicher. Die Zentralgewalt war nicht zuletzt auch durch den Thronstreit geschwächt, der zwischen der Königinwitwe Elisabeth und dem polnischen König Wladislaw III. Jagiello ausgetragen wurde. Die Königin übertrug die Vormundschaft für Albrechts nachgeborenen Sohn Ladislaus V. Postumus 1440 dem deutschen König Friedrich III. von Habsburg, während die Parteigänger des Polenkönigs unter den ungarischen Magnaten, darunter auch Johannes Hunyadi, mit der der Familie Sigismunds treugebliebenen ungarischen Adelspartei im Bürgerkrieg stehen. Unerwartet stirbt die Königin Elisabeth am 19. Dezember 1442, so daß sich nun der Vormund Ladislaus' V. Postumus, Friedrich von Habsburg und der Polenkönig Wladislaw III. gegenüberstehen. Sie schließen einen Waffenstillstand mit Gültigkeit für die Jahre 1443/1444 ab, da die antiosmanische Abwehr die Aufmerksamkeit beider vordringlich erfordert[90].

Das war die politische Lage, die Vlad Dracul im Frühjahr 1443 bei seiner Rückkehr auf den walachischen Fürstenthron vorfand. Der von Sigismund von Luxemburg begründete und von seiner Familie bis zum Tode Elisabeths respektierte Ritterorden fand am Hofe ihrer Gegner in Krakau gewiß keine Anhänger. Zudem wurde der Parteigänger des Jagiellonen Wladislaw, Johannes Hunyadi, der Wojwode von Siebenbürgen, zum natürlichen Beschützer Vlad Draculs. Der Fürst der Walachei nahm an dem lange währenden Feldzug Hunyadis von 1443-1444 sowie auch an der unglückseligen Schlacht von Warna vom 10. November 1444 teil, in der König Wladislaw III. sein Leben verlor. Im folgenden Jahr war Vlad Dracul an der burgundischen Donaukampagne beteiligt, die ebenfalls unter dem Oberkommando Hunyadis stand, im Frühjahr begann und erst spät, im Oktober 1445, beendet wurde. Es ist bekannt, daß Vlad Dracul nach dem Scheitern dieses Feldzuges wiederum zu einem Friedensschluß mit den Türken gezwungen war, der seine Absetzung und schließlich seinen Tod im Jahre 1447 nach sich zog.

Aus dem eben aufgerissenen Ereignisablauf müssen wir festhalten, daß der Wojwode Vlad Dracul während seiner zweiten Herrscherzeit, also zwischen 1443 und 1447, seine Kreuzzugsvorstellungen unter der Oberhoheit des Johannes von Hunyadi verwirklichte. In diesem Zeitabschnitt war sein Bündnissystem von dem seiner ersten Herrschaftsperiode völlig verschieden, das von der Tatsache bestimmt war, daß sein Land im Norden an ein weitläufiges Reich angrenzte, dessen Fürst ihm den Drachenorden verliehen hatte. Die zweite Herrschaftszeit wird von der Tapferkeit und den hochfliegenden Plänen eines

Johannes Hunyadi überstrahlt, für den nicht die Reichsidee, der Schutz und Schild für das Römische Reich, im Vordergrund standen, sondern der Gedanke der Befreiung der Balkanvölker nördlich und südlich der Donau von der osmanischen Herrschaft. Wenn also der Kreuzzugsgedanke bei Vlad Dracul zu keiner Zeit verschwindet - und man sagen kann, daß er seine zweite Herrschaftszeit noch mehr bestimmte als die erste -, so wird doch kein einziges Mal mehr eine Abhängigkeit oder Unterordnung des Wojwoden unter die kaiserliche oder königlich-ungarische Krone erwähnt. Obwohl beispielsweise im Tagebuch des Wavrin die Bojaren des Vlad Dracul sich im allen gemeinsamen Bewußtsein der Verteidigung der gesamten Christenheit äußern, so wird nichts von einem Vasallitätsverhältnis gesagt[91]. Auch vom Drachenorden ist nirgend mehr die Rede, was nur natürlich erscheint. Denn zum einen hätte er an eine Hunyadi feindlich gesinnte Partei erinnert, zum anderen ist es wohlbekannt, daß der Orden mit dem Tode Sigismunds sich aufzulösen begann[92].

Die Beständigkeit des Beinamens "Dracul" (der Teufel) für den Fürsten Vlad und seine Familie, die "Drăculeştii", ist wahrscheinlich dem Bemühen ihrer Feinde zu verdanken. Sie ließen dieses Kognomen mit großer Beharrlichkeit in ihre Urkunden einfließen, und zwar mit dem negativen Sinngehalt, den ihm das Volk schon immer gegeben hatte. Im letzten Viertel des 15. und in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurde dieser Beiname vor allem dem Sohne Vlad Draculs zugeordnet, dem Vlad Ţepeş (Vlad der Pfähler), bei dem das Kognomen zum Übernamen wird. Diesem effizienten, aber überaus grausamen Fürsten wurden nicht allein in auswärtigen zeitgenössischen Quellen dämonische Neigungen nachgesagt.

Die folgenden Schlüsse ergeben sich von selbst. Die Steinplastik, die den Kampf zwischen dem Drachen und dem schlangenköpfigen Löwen darstellt bzw., übersetzt aus der heraldischen Symbolsprache, zwischen dem Drachenorden und dem Osmanischen Reich, konnte zu keinem anderen Zeitpunkt als in den Jahren 1437 bis 1439 (dem Tod Albrechts II. von Österreich) entworfen und auf dem Torturm von Argeş angebracht werden. Denn danach brach zwischen den Gefolgsleuten der Familie Kaiser Sigismunds und jenen des polnischen Königs Wladislaw III. ein offener Kampf aus. Der neue Protektor Vlad Draculs, Johannes Hunyadi, stand aber im polnischen Lager. Zweitens ist hervorzuheben, daß Vlad zwar im Jahre 1437 mit den Türken Frieden geschlossen hatte, doch auch im folgenden Jahr noch als kaiserlicher Vasall betrachtet wird und wegen seinen Beziehungen zum nördlichen Nachbarn im Jahre 1443 den Thron verliert. Der Friedensschluß des Jahres 1437 konnte ihn folglich nicht daran hindern, einen Bauauftrag zu Ende zu führen, den er unter dem Zeichen des Drachen begonnen hatte.

Wenn wir schließlich die Friedenszeiten, in denen Vlad Dracul Bauaufträge vergeben konnte, mit den Kriegszeiten vergleichen, stellen wir fest, daß dafür vor allem die erste Herrschaftsperiode in Frage kam. Denn außer dem siebenbürgischen Feldzug der 45 Tage von 1438, an dem Vlad auf osmanischer Seite teilnehmen mußte, herrschte Frieden, und auch dieser Zug störte in keiner Weise die Bautätigkeit in der Walachei, die sich tiefen Friedens erfreute. In der zweiten Herrschaftszeit nahm Vlad Dracul an den ausgedehnten Kampagnen des Johannes Hunyadi teil, die nicht nur Zeit (1443-1445), sondern auch beträchtliche Mittel in Anspruch nahmen. Damit verfestigt sich die Annahme, daß die Bautätigkeit Vlads in Argeş nur in der Zeit von 1437 bis 1439 liegen konnte und seine anderen Bauaufträge wie seine allgemein kulturellen Betätigungen nur in den Jahren von 1437 bis 1442 abgewickelt werden konnten.

Diese Folgerungen werden durch urkundliche Quellen bestätigt: Eine Bestätigungsurkunde von Spenden für das Kloster Tismana vom 2. August 1439[93] könnte ein Beweis für die Einweihung dieser ersten und zugleich wichtigsten Stiftung Vlads sein, an der zwischen 1437 und 1439 gearbeitet wurde. Denn die Bestätigungsurkunde für Tismana wurde von Curtea de Argeş aus und nur wenige Tage vor dem Patrozinium der Kirche, die Mariae Himmelfahrt (15. August) geweiht war, erteilt. Traditionsgemäß[94] mußte am Bau gleich nach der Thronbesteigung begonnen werden.

Es scheint uns nicht ohne Bedeutung zu sein, daß aus der ersten Herrschaftszeit Vlads zwar 18, aus der zweiten aber nur drei Urkunden überliefert sind [95]. Es ist ferner bekannt, daß im Herbst des Jahres 1440[96], kurz nach Beendigung der Arbeit in Curtea de Argeş, ein neuer Auftrag für das Kloster Licura erteilt wurde. Im übrigen ist aus der Diplomatik dieses Wojwoden klar zu erkennen, wann Frieden und wann Krieg geherrscht hatten, wie wir dies weiter oben auch nach anderen Daten gefolgert hatten. So betreffen die ersten neun Urkunden des Wojwoden Vlad aus dem Zeitraum Januar bis August 1437 die Bojaren seiner Partei und Gegner des Vorgängers Alexandru Aldea, ausgenommen nur eine, die eine Stiftung für die Skite Săracineşti beinhaltet. Die folgenden acht Urkunden vom August 1437 bis 1441 sind in sechs Fällen religiöse Stiftungsbriefe, nur zwei betreffen die Bojaren[97]. Es erscheint verständlich, daß der Fürst in den ersten Regierungsmonaten zunächst die ihm treuen Bojaren beschenkte, dann aber zwischen August 1437 und dem Herbst des Jahres 1441 seine Aufmerksamkeit vermehrt kulturellen Belangen wie der Bautätigkeit widmete. Vom Standpunkt der uns erhaltenen Quellen aus gesehen scheint vieles für die Annahme zu sprechen, daß Vlad Dracul seine "Stiftertätigkeit" in Curtea de Argeş im Jahre 1437 begann und daß diese Arbeit im Jahre 1439 mit der Einweihungsmesse vom 15. August beendet werden konnte [98].

Da wir aufgrund der Untersuchung des Wappenreliefs vom Kloster Argeş ermittelt haben, daß die Bauarbeiten dort nur zwischen dem Frühjahr 1437 und dem Spätsommer 1439 durchgeführt werden konnten - was im übrigen ausreicht, einen so wichtigen Bau wie eine Fürstengrablege aufzuführen -, kommen wir auf unsere bereits angeführten Argumente zurück, betreffend den Standort der Metropolie von Argeş. Unserer Ansicht nach befand sich die Metropolie zunächst in der Fürstenkirche Sf. Nicolae Domnesc zu Argeş und wurde erst durch Vlad Dracul in den von ihm gestifteten Bau verlegt.

Wenn ein mit Torturm und dem Fürstenwappen versehener Mauerring errichtet wird, handelt es sich nicht nur um kleine Renovierungsarbeiten. Zudem weist das Wappen auf den Bauherrn

hin. So wurde das Kloster Dealu mit dem Wappen Radus des Großen versehen, die Stiftung der (zweiten) Klosterkirche von Argeş mit dem Wappen des Fürsten Neagoe.

Da die neue Bauidee der Stiftung Vlads in Argeş sich von der Tradition der alten Metropolie doch weitgehend unterschied, erscheint es umso selbstverständlicher, daß der Fürst hier einen von Grund auf neuen Bau aufführen ließ. Dem liegt der Gedanke zugrunde, daß ein Bauwerk gedanklich und künstlerisch Ideen seiner Zeit widerspiegelt.

Wir haben bereits angedeutet, daß Vlad Dracul die Orthodoxie von einem neuen Standpunkt her betrachtete, der sich auch in seinem Wappen mitteilt und sich damit vom Standpunkt des Zentrums der Orthodoxie, Konstantinopel, weit entfernte. (Diesem konstantinopolitanischen Geiste war die alte Metropolie in Sf. Nicolae Domnesc jedoch verpflichtet. Sie war unter dem Patronat des ökumenischen Patriarchen errichtet worden, mit dem der Fürst Nicolae Alexandru eine weitläufige Korrespondenz geführt hatte, nachdem Hyakinthos von Bitzina als erster Metropolit für die Walachei bestätigt worden war.) Das Fürstenwappen des Vlad Dracul führt in traditionell byzantinische Thematik - den Löwen und Nattern besiegenden Drachen, den Triumph über die Feinde des Christentums - das Emblem eines westeuropäischen Kreuzzugordens ein.

Der Ritter des Drachenordens Vlad bestätigt den Klöstern ihren Besitz, er errichtet neue Klosterbauten in Argeş, Govora und sicherlich auch an anderer Stelle, und sein tiefer orthodoxer Glaube wird in keinem Punkte erschüttert. Das letztere weisen seine Titulatur, seine Urkunden und die zeitgenössischen Nachrichten über ihn aus, doch macht er bezeichnenderweise keine frommen Stiftungen für den Athos und unterhält enge Beziehungen auch zur katholischen Kirche[99]. Aus den Aufzeichnungen Wavrins wissen wir, daß sich damals in der Walachei zwei Parteien gebildet hatten. Die einen waren die "Jungbojaren", die den Türken mit Waffengewalt entgegentreten wollten (wahrscheinlich wohl im Rahmen eines Kreuzzuges), und sie waren die Parteigänger Vlads. Die anderen, die "alten Bojaren", waren Traditionalisten. Sie drängten auf die Erhaltung des Friedens

durch Entrichtung des Harač. Sicherlich waren die ersteren für ein Bündnis mit jenen Kräften, die einen Angriff auf die Türken vorbereiteten, während sich die anderen auf alten Positionen verschanzten[100]. Auch in religiöser Hinsicht verfolgten die beiden Gruppen eine unterschiedliche Bündnispolitik für die Walachei. Die Jungbojaren verfolgten eine aktive, militante orthodoxe Linie, das Zusammengehen mit dem katholischen Kaiser, der den Kreuzzug vorbereitete. (Wie wir oben ausgeführt haben[101], wurde diese Zielsetzung nicht allein im Wappen des Vlad Dracul von Argeş, sondern auch in seinen Briefen und den von ihm erteilten Privilegien zum Ausdruck gebracht.) Die alten Bojaren wünschten Beziehungen ausschließlich zum fernen, belagerten und unentschlossenen Konstantinopel. Die Stellung der militanten, vom Kreuzzugsgedanken bewegten Orthodoxie kann man am besten von der der traditionell-konstantinopolitanischen Orthodoxie abgrenzen, wenn man die Haltung des Fürsten Vlad Dracul und der Kirchenhierarchie der Walachei gegenüber dem Konzil von Ferrara-Florenz in Rechnung stellt bzw. die Vorbereitungen für das Konzil und seine Folgen näher betrachtet.

Für die europäische Geschichte war das Konzil von Ferrara-Florenz (1438-1439) eines der wichtigsten Ereignisse aus der Herrschaftszeit Vlad Draculs. Hier wurde, unter anderem, die Kirchenunion verhandelt. Der ökumenische Patriarch und die Metropoliten der Ostkirche entsandten Vertreter zu diesem Konzil, doch finden sich in den langen Teilnehmerlisten nicht auch Gesandte aus der Walachei. Da die Moldau jedoch vertreten war, versuchte man diese Tatsache wie auch die Abwesenheit der Walachei auf verschiedene Weise zu erklären.

Der bedeutende katholische Kirchenhistoriker der Walachei und der Moldau, C. Auner, nahm als gesichert an, daß "der Fürst der Moldau /zwischen 1435 und 1442 herrschten dort Iliaş und Ştefan Muşat, Anm.d.Verf./ eine Abordnung nach Florenz entsandte, die aus Neagogis oder Nagor, wahrscheinlich Neagoe, einem Gesandten und einem Gefolge von fünf weiteren Personen

bestand. Da diese Gesandtschaft in Konstantinopel mit /dem Metropoliten, Anm.d.Übers./ Damian eintraf, ist daraus zu schließen, daß dieser in der Moldau wohlbekannt war und daß es keinen anderen Metropoliten im Lande gab"[102]. Hierfür stützte sich Auner auf das Zeugnis des Großen Ekklesiarchos beim ökumenischen Patriarchat, Sylvester Syropulos, der mitteilt: "Mit Briefen des Kaisers wie des Patriarchen, die von der Einberufung eines Sobor in Ferrara handeln, reiste gegen Ende des Jahres 1436 oder zu Anfang des Jahres 1437 Damianos von Konstantinopel aus in seine Eparchie /d.h., die Moldaumetropolie, Anm.d. Verf./"[103]. Auner versuchte sodann, die Reiseroute der moldauischen Gesandtschaft zu rekonstruieren. Er nahm an, daß Damian zunächst nach Konstantinopel zurückkehrte, dabei von seinem Vikar Constantin und von der moldauischen Gesandtschaft unter Neagoe begleitet wurde und daß sie "kurz vor dem 27. November 1437" in der kaiserlichen Hauptstadt eintrafen, als sich Patriarch Joseph II. mit seinen Klerikern anschickte, auf eigenem Schiff nach Ferrara zu segeln[104]. Daraus kann gefolgert werden, daß der Moldaumetropolit Damian und die Gesandten des moldauischen Thrones sich nicht zufällig auf dem Konzil von Ferrara-Florenz einfanden, sondern ihr Erscheinen vom Patriarchen und dem byzantinischen Kaiser im voraus bestimmt worden war. Es stellt sich nun die Frage, weswegen die beiden Führer der östlichen Welt nicht auch Vlad Dracul, den Wojwoden der Walachei, dazu bewegen konnten, eine eigene Gesandtschaft zum Konzil zu entsenden. Die Erklärung Auners hierfür lautet: "Im Jahre 1436, als die Gesandtschaften zusammengestellt wurden, waren die Türken auf ihrem Weg nach Ungarn in die Walachei eingefallen. Unter diesen Umständen konnten sich Vlad Dracul nicht um kirchliche Angelegenheiten kümmern[105].

Uns erscheint diese Erklärung nicht schlüssig, da die Gesandtschaften nicht im Jahre 1436, sondern erst im darauffolgenden Jahr zusammengestellt wurden. Der Papst hatte mehrere Schiffe nach Konstantinopel geschickt, und am 24. November 1437 schiffte sich auch Kaiser Johannes VIII. mit einem Gefolge von siebenhundert Leuten nach Rom ein[106]. Zudem bestieg Vlad erst im Dezember 1436 den walachischen Thron, konn-

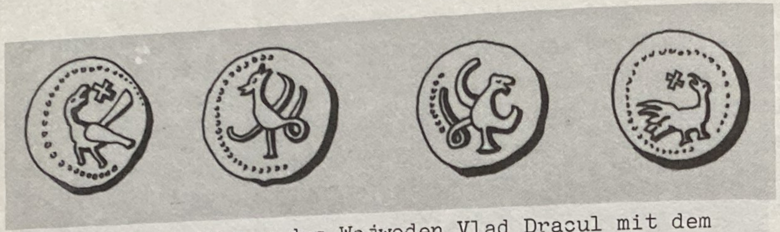
te also im Verlauf dieses Jahres gar keine Maßnahmen zur Vorbereitung des Konzils ergreifen. Der türkische "Überfall" von 1436, wie Auner es sagt, war ein friedlicher Durchzug durch die Walachei, der erst ein Jahr später erfolgte, Kämpfe und Plünderungen fanden nur im Nachbarland statt[107]. Darüber hinaus war es in der damaligen Zeit unmöglich, sich "nicht um kirchliche Angelegenheiten [zu] kümmern", wie Auner sagt. Die Quellen geben uns hiervon ein durchaus anderes Bild, denn sogar noch vom Schlachtfeld aus befaßten sich die Wojwoden mit kirchlichen Angelegenheiten und gaben Zeugnis von ihrer christlichen Gesinnung.

Doch stammt ebenfalls von Auner die interessante Auskunft, der katholische Bischof von Argeş, Paul (vor dem 5. Mai 1421 bis nach dem 22. Oktober 1441), habe das Konzil von Basel dem von Florenz vorgezogen[108]. (Die beiden Konzilien fanden zur gleichen Zeit statt[109]). Dieser Hinweis kann - wie noch zu zeigen sein wird - als Beweis dafür gelten, daß die Walachei ihre Politik in jener Zeit nach den Zielsetzungen des Kaisers Sigismund von Luxemburg und nicht nach denen des Papstes Eugen IV. auszurichten bestrebt war.

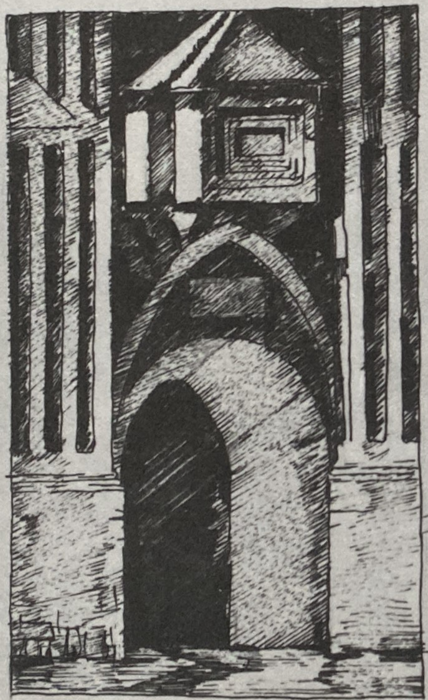
N. Iorga befaßte sich besonders nachdrücklich mit den Fragen um die Teilnahme der beiden rumänischen Fürstentümer am Konzil von Ferrara-Florenz. Der Gelehrte nahm an, daß der neue Moldaumetropolit Damianos, der zuvor einige Jahre Metropolit von Sebastea in Sivas (Kleinasien) gewesen war, nach Konstantinopel berufen wurde, wohin auch die moldauische Delegation kam, um sich mit Damianos zu konsultieren und nicht, um zum Konzil von Ferrara-Florenz zu reisen. Iorga glaubt, daß infolge dieses zufälligen Zusammentreffens die moldauische Delegation und der Metropolit Damian "vom Patriarchen und dem Kaiser überredet werden konnten [d.h., von Joseph II. und Johannes VIII. Palaiologos, Anm.d.Verf.], die ein möglichst prächtiges Gefolge wünschten, so daß auch sie die Schiffe bestiegen, die die Griechen und Armenier an die Küsten Italiens brachten". Und daraus folgert Iorga: "Ansonsten bliebe unverständlich, warum nicht auch die Kirche der Walachei ihre Vertreter zur großen ökumenischen Synode entstandt hatte[110]. Hier werden also die Anwesenheit der moldauischen Delegation



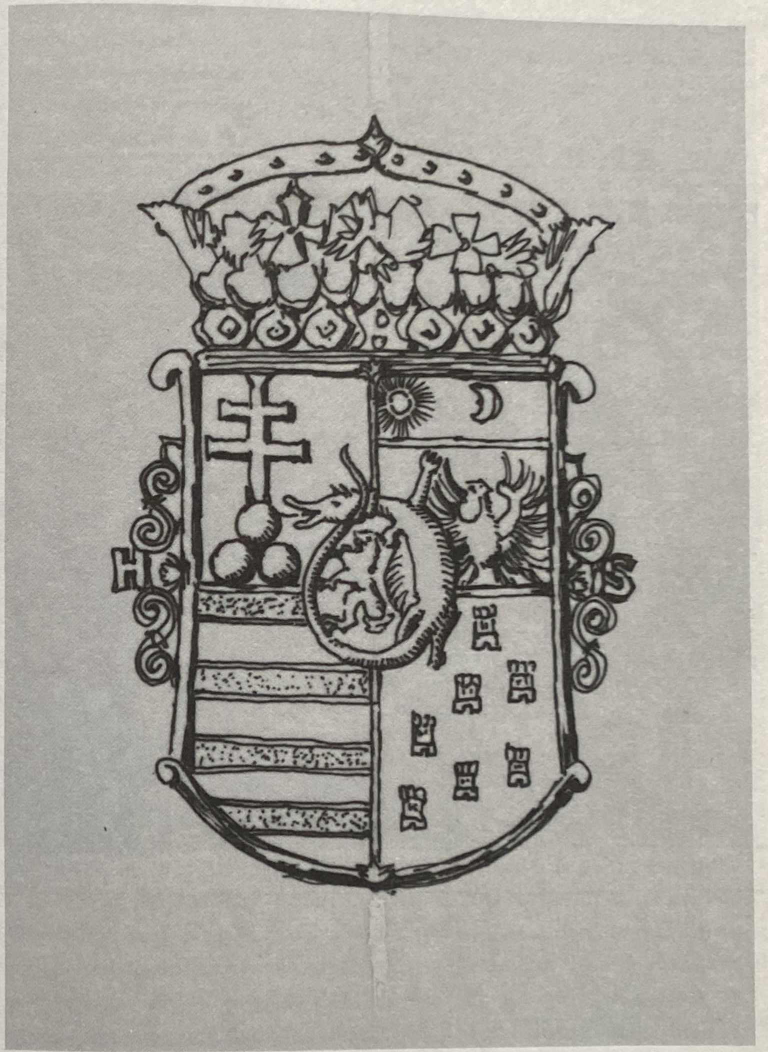
1. Wappen des Wojwoden Vlad Dracul vom Kloster Curtea de Argeş (Curtea de Argeş Museum). Zeichnung von Radu Maier.



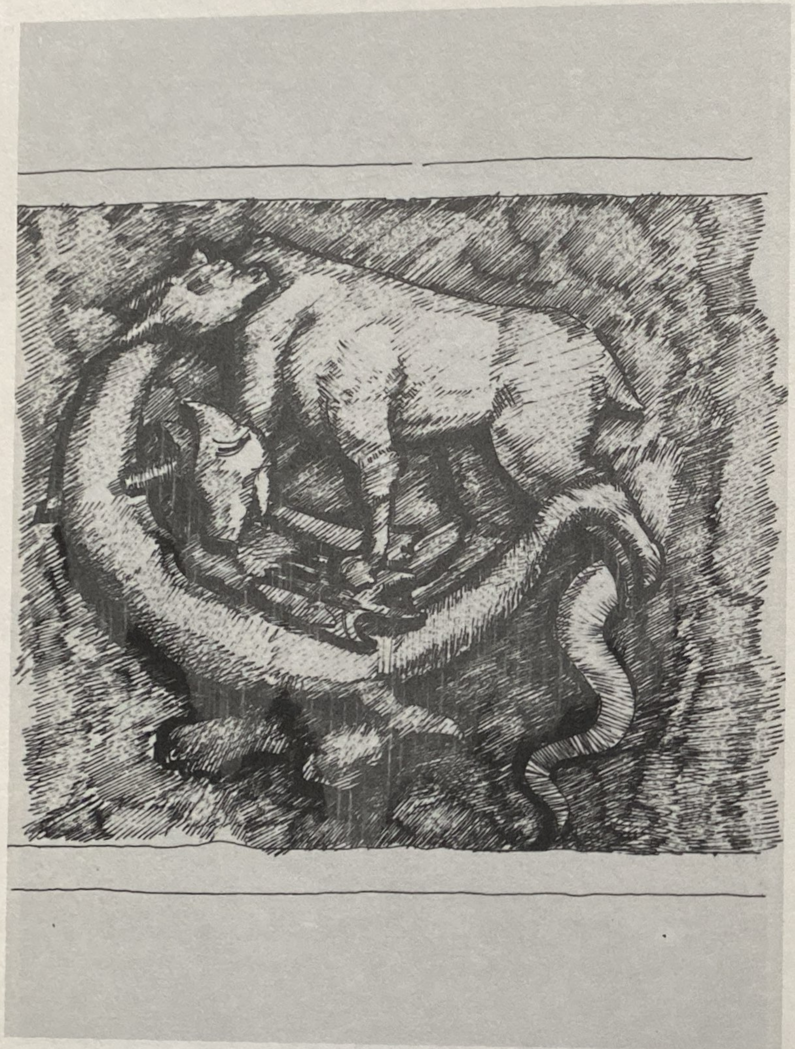
2. a) Zwei Münzen des Wojwoden Vlad Dracul mit dem Drachen und dem walachischen Vogel. Zeichnung von Radu Maier.



2. b) Der Turm des Klosters Curtea de Argeş (1793) mit den zwei Wappen (des Vlad Dracul und Neagoe Basarab) über dem Eingang. Zeichnung von Radu Maier nach Luigi Mayer.



3. Wappen mit dem Drachen auf den Münzen (1606) des Siebenbürger Fürsten Ştefan Bocskay. Zeichnung von Radu Maier nach A.Resch.



4. Wappen des Wojwoden Neagoe Basarab vom Kloster Curtea de Argeş (Geschichtsmuseum der R.S.R. - Bukarest). Zeichnung von Radu Maier.

und zugleich die Abwesenheit einer Gesandtschaft aus der Walachei am Konzil von Ferrara-Florenz einfach mit einer Momententscheidung erklärt, die mit dem Protokoll der Patriarchie oder aber des Kaiserhofes zusammenhing.

Alexandru Elian widmete den Beziehungen zwischen der Ungrowlachischen Metropolie und der übrigen ostkirchlichen Welt eine fundierte Untersuchung[111], in der die Abwesenheit der Walachei damit erklärt wird, daß entweder der Stuhl von Argeş gerade um diese Zeit vakant war oder (wie bei Iorga) die moldauische Gesandtschaft sich gerade zum fraglichen Zeitpunkt in Konstantinopel aufhielt.

Fast zur gleichen Zeit gelangte auch P.Ş. Năsturel[112], gestützt auf die Aufzeichnungen des Syropulos[113], zu ähnlichen Schlußfolgerungen wie C. Auner, daß nämlich "zur Zeit, als Vorbereitungen für das Konzil in Florenz im Gange waren, eine byzantinische Gesandtschaft in der Moldau eintraf, die vom Fürsten und vom Metropoliten die Entsendung einiger Bevollmächtigten erbat. Ausgewählt wurden der Logothet Neagoe und der Protopope Constantin, die in Begleitung des Metropoliten nach Konstantinopel reisten"[114]. Năsturel führt noch an, N. Dobrescu zitierend, daß "die Furcht vor den Türken" erklärten könnte, weswegen die Walachei dem Konzil fernblieb[115].

Wir fassen zusammen: C. Auner und P.Ş. Năsturel haben festgestellt, welches die Begleitumstände der moldauischen Teilnahme am Konzil von Ferrara-Florenz waren und daß es sich hierbei keineswegs um Zufälligkeiten handeln konnte. Gegen Ende des Jahres 1436 oder zu Beginn des folgenden Jahres machte sich der von Sivas nach Konstantinopel zurückberufene Metropolit Damianos auf den Weg zu seinem neuen Amt, dem eines Exarchen der Moldaukirche. Im Herbst dieses Jahres 1437 kehrt er mit einer von den Wojwoden der Moldau eigens zur Teilnahme am Konzil ausgewählten Gesandtschaft in die byzantinische Hauptstadt zurück.

Gleichfalls als gesichert muß gelten, daß die Walachei davon abgesehen hatte, an dieser geistlichen Versammlung teilzunehmen. Ihre Abwesenheit kann jedoch weder mit der bereits angeführten "Furcht vor den Türken" (die auch für die Moldau

gelten konnte), noch mit der Bischofsvakanz gerechtfertigt werden. Die "Sedisvakanz" kann urkundlich nicht bewiesen werden, da für diese Zeit die schriftliche Überlieferung zu lückenhaft ist. Wir müssen die Gründe für die Abwesenheit der Walachei vom Unionskonzil vielmehr in der bereits erläuterten Neuorientierung des walachischen Fürsten und seiner Kirche suchen, die zusammenfassend als Abwendung von der ökumenischen Patriarchie verstanden werden kann. Diese politische und geistige Ausrichtung Vlad Draculs und seiner Parteigänger, der "Jungbojaren", die als Orthodoxe am abendländischen Kreuzzug teilzunehmen gesonnen waren, beendete die Phase der allein Byzanz und dem ökumenischen Patriarchen zugewandten Außenpolitik.

Al. Elian bemerkte zu Recht, daß "nach der Amtszeit Iosifs (vor 1368 bis nach 1408, vermutlich bis 1415), /dieser erste Moldaumetropolit war wahrscheinlich ein Verwandter des Herrscherhauses Muşatin, Anm.d.Übers./) und bis zur Verjagung des Metropoliten Joachim (1451-1452) aus der Moldau, die Metropoliten dieses Landes alle Griechen waren, die das politische wie das ekklesiastische Byzanz auserkor und dann weihte, wobei die politischen Kräfte deutlich und unerbittlich den Ausschlag gaben"[116].

Während die beiden assoziierten Herrscher der Moldau, Iliaş und Ştefan, im politischen und religiösen Bereich die Linie Konstantinopels vertraten, so war Vlad Dracul der Walachei bestrebt, seine Politik dem weiträumigeren Ziel eines europäischen Kreuzzuges unterzuordnen, zumal er als Vasall des Kaisers Sigismund dessen Vorstellungen näherstand. Die geographische Lage der beiden rumänischen Fürstentümer sorgte gerade zu diesem Zeitpunkt für ihre Zugehörigkeit zu divergierenden Einflußsphären. Die Walachei unterhielt rege Handelsbeziehungen zu den großen sächsischen Städten Siebenbürgens. Sie bildete eine sehr wichtige Brücke zwischen Mitteleuropa und dem Balkan und pflegte auch zu Ungarn gute Beziehungen, während die Moldau in der politischen und wirtschaftlichen Ausbreitungssphäre Polens lag; den Knoten- und zugleich den Scheidepunkt der beiden Mächte bildeten die Donaumündungen[117].

Es ist wohlbekannt, daß Alexander der Gute bis kurz vor seinem Tod die Außenpolitik der Moldau ganz auf Polen ausgerichtet hatte. Sigismund gegenüber verhielt er sich äußerst zurückhaltend, was sowohl auf eine gewisse Feindseligkeit des Kaisers zurückzuführen sein mag, denkt man an die Verträge von Lublau und Luck, als auch auf seine Verpflichtungen gegenüber König Wladislaw III. Jagiello, dem Gegner des Königs von Ungarn. Letzterer unterstützte den walachischen Wojwoden Dan II., der zweimal in der Moldau einfiel - 1429 und 1430.

Nach dem Tode des Fürsten Witold von Litauen und dem Unabhängigkeitskrieg dieses Großfürstentums gegen Polen, schloß sich Alexander der Gute der von Litauen ins Leben gerufenen Liga an. Er stand nun neben den Deutschordensrittern, die immer erklärte Feinde Polens blieben, und versuchte offenbar auf diese Weise, Wladislaw Jagiello für die erniedrigenden Bestimmungen des Vertrags von Lublau heimzuzahlen[118]. Eine Folgeerscheinung der Abwendung Alexanders des Guten vom Polenkönig war die Annäherung des vom alten Moldaufürsten favorisierten Alexandru Aldea der Walachei an Kaiser Sigismund. Aus diesem Grund mußte die Kreuzzugsbegeisterung Vlad Draculs vorerst gebremst werden, er wurde zunächst also lediglich mit der Wache an Siebenbürgens Südgrenze betraut. Doch auch nach dem Tode Alexanders des Guten (1. Januar 1432) lag es im Interesse Sigismunds, Alexandru Aldea bis zum Ende seiner Herrschaft nach Möglichkeit zu schonen.

Man kann daher die Feindschaft Vlad Draculs für die Moldau besser verstehen. Sie offenbarte sich bereits im Jahre 1432, als er noch in Siebenbürgen auf den walachischen Thron wartete[119] und nahm am Anfang seiner Herrschaft die Form eines offenen Kampfes an[120].

Doch war es nicht allein den Spannungen zwischen der Walachei und der Moldau zuzuschreiben, daß sich Vlad in politischer und kirchlicher Hinsicht damals anders als das Nachbarland orientierte, sondern vorwiegend seinen engen Beziehungen zum Kaiser, seinem Vasallitätsverhältnis zu Sigismund. Es erscheint nur natürlich, daß Sigismund von Luxemburg und der ökumenische Patriarch in der Frage der Kirchenunion verschie-

dener Ansicht waren. Wenn die moldauischen Metropoliten dem letzteren folgten, so erscheint es ebenso als selbstverständlich, daß Vlad Dracul sich nach dem Kaiser orientierte und diese Haltung auch den Kirchenfürsten der Walachei empfahl. Die Klärung dieser Frage trägt u.E. sehr dazu bei, die Distanzierung des Vlad Dracul gegenüber dem ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und folglich auch von dem Konzil zu Ferrara-Florenz besser zu verstehen. Oberflächlich betrachtet erwecken die Ereignisse im Umkreis des Konzils von Ferrara-Florenz, das zwischen dem 9. April 1438 und dem 24. März 1439 stattfand, den Eindruck relativer Übereinstimmung zwischen den beiden Kaisern Sigismund und Johannes VIII. (1425-1448) sowie Papst Eugen IV. (1431-1447), und das sowohl in religiöser wie in politischer Hinsicht. Es konnte so scheinen, als habe der allen gemeinsame Feind, die Türken, ein so weitgehendes Zusammengehen ermöglicht, daß die Union der beiden großen Konfessionen unmittelbar bevorstand.

Doch kann von Sigismunds Haltung gegenüber dem berühmten Konzil nicht mehr gesagt werden, als daß er es tolerierte, keineswegs aber, er habe es gefördert. Diese Haltung zeichnete sich schon früher im 15. Jahrhundert, angesichts großer Kirchenversammlungen, ab.

Meinungsverschiedenheiten zwischen Sigismund und dem Heiligen Stuhl gab es zumindest seit dem Konstanzer Konzil (1414-1418)[121], auf dem Papst Gregor XII. und die Gegenpäpste Benedikt XIII. und Alexander V. abgesetzt und Martin V. (1417-1431) eingesetzt wurden. Mit der Beendigung des großen abendländischen Schisma stellte sich diesem Konzil eine weitere Frage, die auch frühere Kirchenversammlungen beschäftigt hatte, nämlich: "Soll diese Reform vor oder nach der Wahl eines neuen Papstes begonnen werden?" Sigismund sowie die deutschen und englischen Konzilsabgesandten waren der Ansicht, diese Frage vor der Papstwahl abzuklären, damit die Synode einige neue Dekrete zur Einschränkung der päpstlichen Macht beschließen könnte. Sie wollten also eine Aufschiebung der Papstwahl, während die Kardinäle, denen sich die Gesandten Spaniens, Italiens und Frankreichs anschlossen, für die sofortige Wahl

eines neuen Papstes eintraten. Die Partei, die den Kardinal Colonna (Martin V.) gewählt wissen wollte, obsiegte. Statt Reformen durchzuführen, schloß er drei Konventionen ab, die einige geringfügige Konzessionen enthielten. Nach Beendigung des Konstanzer Konzils schlug Sigismund dem neuen Papst vor, eine der drei Reichsstädte - Basel, Straßburg oder Mainz - zu seinem Sitz zu erwählen, aber Martin entschied sich für das alte Rom. Obwohl auf diesem Konzil auch über die Kirchenunion diskutiert werden sollte, vernachlässigte man diesen Programmpunkt.

Die mit Unterbrechungen fast zwei Jahrzehnte tagende Synode zu Basel (1431-1449) sollte im Anschluß an das Konstanzer Konzil Modalitäten zur praktischen Anwendung der konziliaren Thesen erarbeiten, die vorsahen, daß der Papst dem Konzil untergeordnet, also nur mit dem "caput ministeriale" ausgestattet sei. Wir merken an, daß der Beginn dieser Synode mit dem Ritterschlag Vlad Draculs zusammenfällt.

Gegen seinen Willen und nach zahlreichen Verzögerungen eröffnete Martin V. schließlich das Reformkonzil, doch starb er kurz darauf. Sein Nachfolger, Eugen IV., forderte die Schließung der Synode, deren Beschlüsse dem Superioritätsanspruch des Vertreters Petri in jedem Fall entgegengestanden hätten. Er forderte die Verlegung der Synode nach Bologna, traf dabei jedoch auf heftigen Widerstand. Die Gesandten waren der Überzeugung, der Papst habe die Verlegung nach Bologna nur gefordert, um das in Konstanz beschlossene Dekret über den Primat des Konzils nicht anerkennen zu müssen. Die in Basel versammelten Gesandten beschlossen, da sie der Unterstützung des Kaisers Sigismund und der Mehrheit der Fürsten sicher sein konnten, die konziliare Arbeit fortzusetzen, die päpstliche Bulle also zu ignorieren. Sie brachten Reformen wie die Neugestaltung der Kurie, die Papstwahl aufgrund eines Eides, die Erneuerung des Kardinalskollegiums u.a.m. in Gang. Als Papst Eugen der IV. am 18. September 1437 die Verlegung des Konzils von Basel nach Ferrara anordnete, wo tatsächlich am 8. Januar 1438 die feierliche Eröffnung vonstatten ging[122], wuchs die Spannung zwischen den in Basel Verbliebenen und dem Papst. Nachdem der Papst auf der Basler Konzilstagung vom 24. Januar 1438

nicht erschienen war, wurde er für abgesetzt erklärt und an seiner Stelle am 5. November 1439 der Herzog Amadeus von Savoyen zum (Gegen)papst gewählt, der den Namen Felix (V.) annahm (1439-1449). In den Jahren zwischen 1438 und 1445 - als das Deutsche Reich Eugen IV. als den rechtmäßigen Papst anerkannte - erfreute sich der Heilige Stuhl in Deutschland nur geringer Wertschätzung, zumal auch Frankreich, Aragon und Schottland Eugen IV. erst im Jahre 1443 anerkannten.

Aus dem eben Gesagten geht hervor, daß der Initiator und Schirmherr des Konzils von Basel auf dem von Ferrara-Florenz, dessen (teilweise erreichte) Zielsetzung die Kirchenunion war, gar nicht hätte anwesend sein können. Folglich konnten auch seine Vasallen, zu denen Vlad Dracul zählte, nicht viel Sympathie für das Unionskonzil aufbringen, wenngleich es für das Schicksal Europas von unermeßlicher Bedeutung war.

Die Haltung Sigismunds wird aus den der Wahrheit entsprechenden Aufzeichnungen des Sylvester Syropulos verständlich. Der Kaiser stimmte dem Gedanken einer Kirchenunion im allgemeinen zu. Gegenüber dem Basileus Johannes VIII., den er im Jahre 1424 getroffen hatte, soll er gesagt haben, "die Hierarchen der Ostkirche haben eine bessere Haltung"[123].

Der Herausgeber des Syropulos, V. Laurent, bemerkt, daß Johannes der VIII. gehofft hatte, "beim Kaiser /Sigismund, Anm.d.Verf./ eine Reihe von katholischen Fürsten zu treffen, mit denen er einen Plan zur Verteidigung gegen die Osmanen hätte entwerfen können". Dafür hätte sich Johannes später allerdings offen zum Konzil von Basel bekennen müssen, d.h. gegen den Papst. Er erachtete es jedoch als klüger, dies nicht zu tun[124]. Dreizehn Jahre später wunderte sich Manuel Dishypathos, der Kaiser Sigismund in Ungarn traf, daß dieser, "der früher den Kaiser von Byzanz immer gedrängt und gemahnt hatte, sich mit der Kirchenunion zu beeilen - die auch ihm die größten Schätze und Entschädigungen gebracht hätte -, daß dieser Prinz nunmehr, in Briefen und mit Ratschlägen, die er durch Dishypathos übermitteln ließ, /den Byzantinern, d.Verf./ riet, zu jenem Zeitpunkt nicht mit den Lateinern in Verbindung zu treten"[125]. V. Laurent kommentiert diese Passage[126] damit, der Kaiser habe bei jener Gelegenheit den Byzantinern zu verstehen geben wollen, daß er mit ihren Plänen nicht übereinstimme. Er sei gegen die Abhaltung eines Konzils in Italien gewesen, insbesondere aber gegen Florenz,und die in Basel versammelten Könige und Fürsten seien in ihrer Mehrheit seiner Meinung gewesen. Da aber Basel und Avignon als Tagungsorte eines neuen Konzils den Byzantinern nicht genehm gewesen seien, habe Sigismund Buda vorgeschlagen. Johannes VIII., dem sehr an der Teilnahme des Kaisers gelegen habe, sei mit Buda einverstanden gewesen, nicht aber Papst Eugen IV. Ferner behauptete V. Laurent, daß Kaiser Sigismund selbst, wäre er nicht kurz nach der Begegnung mit Dishypathos gestorben, keinesfalls nach Ferrara gegangen wäre.

Das war also die Haltung des Fürsten Vlad Dracul in der Zeit der Konzilseröffnung in Ferrara. Wir merkten bereits an, daß es der katholische Bischof von Argeş, Paul, vorzog, am Konzil zu Basel teilzunehmen, statt nach Italien zu gehen. Dieses war wohl auch die Einstellung Vlads gegenüber dem Unionskonzil. Seine Geisteshaltung kommt in dem Steinwappen von Argeş klar zum Ausdruck. Ihn bewegte der abendländische Kreuzzug, er stand den Katholiken nahe[127] und ging gegenüber der Patriarchie in Konstantinopel auf Distanz, deren Annäherungspolitik an die Lateiner er nicht mitmachte. Deswegen erscheint es natürlich, daß er die Metropolie seines Landes verlegte. Man kann wohl davon ausgehen, daß die Partei der "Jungbojaren" hierin mit ihm einer Meinung war. So konnte der Metropolitansitz in einem Augenblick der geistigen Schwächung und Verwirrung in Byzanz von Sf. Nicolae Domnesc, das nicht nur in geistlicher, sondern auch in künstlerischer Hinsicht Byzanz zugehörte, in ein neues Gebäude gebracht werden, auf dessen Turm - in abendländischer Manier - das Symbol für diese neue Orientierung deutlich zu sehen war.

Dieser Platzwechsel entsprach nicht allein einer Neuorientierung in religiöser Hinsicht, sondern auch dem Verlust einer weiteren byzantinischen Tradition. Seit dem dritten Dezennium des 15. Jahrhunderts stand der Fürstenhof in Byzanz - entgegen alter Überlieferung - nicht mehr neben dem Sitz des Patriarchen.

Man kennt die Umstände, unter denen die Metropolie der Walachei gegründet wurde, aus zeitgenössischen Mitteilungen und Briefen. So weiß man, daß der Fürst Nicolae Alexandru, der Metropolit Hyakinthos von Bitzina und der ökumenische Patriarch in enger Beziehung zueinander gestanden hatten, was sich auch in der Fürstenkirche Sf. Nicolae Domnesc niederschlug[128]. Deswegen kann angenommen werden, daß sich die neue Kirche im Verhältnis zum Fürstensitz Vlads in ähnlicher Lage befunden haben könnte, wie in Konstantinopel die Patriarchie im Verhältnis zum Kaiserpalast.

Bereits im Jahre 1913 nahmen Jean Ebersolt und Adolphe Thiers sich vor, den Kaiserpalast von Konstantinopel und seine nähere Umgebung genau zu beschreiben[129]. Charles Diehl benützte diese Arbeit, als er schrieb: "Umgeben von Säulenhallen befand sich auf dem Augusteon-Platz - der zu Recht als 'Piazza San Marco' von Byzanz bezeichnet wurde - die Heilige Sophia gegenüber dem Eingang zum Kaiserpalast. In seiner Mitte stand auf einer Säule die Reiterstatue des Justinian. Von dort nahm die große Mesé genannt Hauptstraße ihren Ausgang"[130]. Der Hagia Sophia benachbart lag die Patriarchie, "die Kirche der Kirchen", auf der Hangseite des heutigen Atmeidan-Platzes zum Meer, daneben die unzähligen Gebäude des Kaiserpalastes, Audienzsäle, Privatgemächer, lange Galerien und Gardesäle, Bäder und Bibliotheken, Gefängnisse, Kasernen und Hippodrome, Höfe, Terrassen und Gärten, das Ganze über 100.000 qm gebreitet[131].

Obwohl die Kaiser es oftmals vorzogen, im Blachernenpalast zu wohnen (neben dem, in der Blachernenkirche, bis zum 12. Jahrhundert die Mausoleen aller Kaiser und ihrer Familien errichtet worden waren), der bequemer als der Große Palast war, bessere Luft und größere Sicherheit bot - er lag nahe der alten Mauer des ersten Byzanz, neben dem Polyandrontor -, so war doch allein der Große Palast der Schrein des byzantinischen Imperiums. Am Krönungstag schritt der Basileus immer von hier zur Hagia Sophie[132], und dieser Brauch hielt sich bis etwa zum Ende des 14. Jahrhunderts.

Die Hagia Sophia und den Großen Palast trennte also nur ein Platz voneinander, die beiden Zentren byzantinischer Macht standen gleichsam symbolisch beieinander[133]. Diese Konzentration entsprach sicherlich einer zeitgenössischen Einstellung gegenüber der Machtausübung; um dieses Zentrum pulste das gesamte Leben in Byzanz[134]. Wie Alfons Maria Schneider schrieb[135], war Christus das unsichtbare Oberhaupt des Imperiums, der Kaiser herrschte absolut. Palast und Kirche waren in Byzanz nicht voneinander zu trennen, und es ist nicht verwunderlich, daß sie einen großen Gesamtkomplex bildeten.

Im 14. Jahrhundert war die Einheit von Palast und Kirche noch Wirklichkeit, selbst wenn es die kaiserliche Familie vorzog, im Blachernenpalast zu leben. Doch ging das Bewußtsein dieser Zusammengehörigkeit in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, insbesondere in der Zeit kurz vor dem Fall Konstantinopels, verloren.

Wir wissen beispielsweise, daß Kaiser Manuel Palaiologos die Nacht vor der großen Krönungszeremonie im Jahre 1390 im Großen Kaiserpalast verbrachte[136]. Doch stand zwanzig Jahre später von dem Großen Palast nichts mehr, als "informi ruderi", wie der Florentiner Cristophoro Buondelmonte bei seinem Besuch Konstantinopels im Jahre 1423 notierte. Wir verstehen nun besser, weswegen Mehmet der Eroberer 1453 bei seinem ersten Stadtrundgang in den Ruinen des Kaiserpalastes diese Verse eines persischen Dichters gesprochen haben soll:

> "Die Spinne webt die Vorhänge in Chosraus Hallen,
> die Eule ruft von Afrasiabs Türmen die Stunden aus"[137].

Daß das Zusammengehören von Kaiserpalast und Patriarchenkirche in Vergessenheit geriet, war in praktischen Dingen mitbegründet. Der Vertrag des Simeon von Thessaloniki vom Anfang

des 15. Jahrhunderts brachte wichtige Veränderungen im Investiturprotokoll. Der neugewählte Patriarch wird zwar immer noch im Dabeisein des Basileus proklamiert, der Kaiser überreicht auch die Insignien des Patriarchen, aber die Formel wird nicht von ihm, sondern von einem seiner Senatoren verlesen. Als wichtigste Neuerung gilt, daß in der Proklamationsformel die Synode genannt wird[138].

Wir stellen fest, daß die beiden Gebäude - Basileus- und Patriarchenpalast - in Konstantinopel, die bis zum Ende des 14. Jahrhunderts benützt wurden, die institutionelle Zusammengehörigkeit symbolisierten, dieses Bewußtsein jedoch am Anfang des folgenden Jahrhunderts verlorenzugehen begann. Mit der Einschränkung grundlegender - religiöser - Obliegenheiten der Kaiser geht in etwa auch die räumliche Trennung der beiden Institutionen Hand in Hand: Die Kaiser leben nurmehr im anderen Stadtteil, weit entfernt von der Hagia Sophia, im Blachernenpalast, der Große Palast beginnt zu verfallen.

Es erscheint uns natürlich, daß sich in einer Metropolie, die dem geistigen Zentrum der Orthodoxie so eng verbunden war, wie die der Walachei, ähnliches abspielen konnte. Wo der Fürstenhof der ersten Basaraba gestanden haben mag, ist nicht eindeutig nachgewiesen. Es könnte, folgt man den Untersuchungen von N. Constantinescu[139], in der Nähe von Sf. Nicolae Domnesc gewesen sein, wo heute noch Ruinen zu sehen sind. Vielleicht bestand eine Zeitlang ein Palast auch in der Nähe der Kirche Sân Nicoară, wo bislang noch keine Probegrabungen vorgenommen wurden. Wenn wir die Lage von Palast und Kirche in Konstantinopel vor Augen behalten, so können wir auch für die Walachei im Zeitpunkt der Metropoliebegründung - 1359 - annehmen, daß sich die Kirche des Metropoliten in unmittelbarer Nähe des Fürstenhofes befunden haben dürfte.

Solch eine Lage würde nicht zuletzt die für jene Zeit kennzeichnenden engen Beziehungen zwischen Fürsten- und Kirchenmacht widerspiegeln.

Bei anderer Gelegenheit[140] habe ich bereits darauf verwiesen, daß die bei den Grabungen von N. Constantinescu in Erscheinung getretenen Ringmauern auf zwei verschiedene Gebäude-

komplexe schließen lassen und daß die Kirche Sf. Nicolae Domnesc keineswegs eine Palastkapelle habe sein können, weil sie sich dann im Innern der Palastmauern hätte befinden müssen, also auch keinen eigenen Mauerring hätte haben können.

Es erscheint immerhin möglich, daß Metropolitankirche und Fürstenhof in der Walachei des 14. Jahrhunderts, wie in Konstantinopel zur gleichen Zeit, nahe beieinander standen, aber in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts auch hier, wie in Byzanz, eine räumliche Trennung von Hof und Kirche stattgefunden haben könnte.

Der Gebäudekomplex am Ufer des Argeşflusses wandelt sich von einer Civitas Dei zu einer Civitas mundi, der Metropolit verlegt seinen Sitz außerhalb der Stadtgrenze und Sf. Nicolae Domnesc wird zur Hofkapelle der Wojwoden.

Der Vorgänger und Gegner Vlad Draculs, Alexandru Aldea, hatte die fürstliche Residenz nach Târgovişte verlegt und dort auch eine Kirche als Grablege für seine Familie gestiftet. Dem setzte Vlad Dracul in Argeş seine eigene Stiftung einer neuen Metropolitankirche entgegen, mit der er sein eigenes Haus - das als Dynastie der Drăculeşti in die Geschichte einging - verewigen und zugleich dessen Kontinuität gegenüber den ersten Fürsten aus dem Hause Basaraba betonen wollte, die Sf. Nicolae Domnesc erbaut hatten.

Die Grabungen von V. Drăghiceanu[141] und unsere eigenen Nachforschungen[142] konnten nachweisen, daß Sf. Nicolae Domnesc seit dem ersten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts auch als Grabkirche gedient hatte. Gleiches ist von der neuen, Mariae Himmelfahrt gewidmeten Kirche anzunehmen, die zumindest das Grab ihres Stifters beherbergte, folglich auch als Grabkirche anzusehen ist[143]. So kann zusammenfassend gesagt werden, diese Kirche sei in dem neuen Geist des abendländischen Kreuzzugsgedankens entstanden, habe zugleich aber auch eine dynastische und funerare Funktion auszufüllen gehabt[144].

Wir haben unsere Ansicht, daß Fürstenhof und Metropolitankirche zur Zeit Vlad Draculs voneinander getrennt wurden, auch aus den schriftlichen Quellen dargelegt. Bezüglich des

Prozesses um das Gut Flămânzești wiesen wir nach, daß die Mariae-Himmelfahrts-Kirche auf der Allmende des gleichnamigen Gutsdorfes errichtet worden war. Die Dörfler waren während einer Dürreperiode hierher gekommen und geradewegs neben dem Fürstenhof angesiedelt worden, wobei gewisse Leistungen für den Fürsten anzunehmen sind[145]. Ähnliches geschah auch in Câmpulung-Muscel. Das Gut Flămânzești wurde insgesamt oder nur zur Hälfte den Bürgern von Argeș überlassen. Das geschah sicherlich vor der Errichtung der Metropolitankirche, da es nicht gut denkbar ist, daß ein Fürst von seinem Gut, auf dem sich seine Kirchenstiftung befindet, etwas an eine Stadt verschenkt. Die Schenkung konnte nicht vor Beginn der Herrschaft Mirceas des Alten erfolgen, und zwar nicht nur, weil dieser Fürst als erster bedeutende Schenkungen von Landbesitz an die Städte der Walachei machte, sondern auch, weil eine Urkunde aus dem Curtea de Argeș benachbarten Dorf Stroești von einer fürstlichen Schenkung zur Zeit dieses Wojwoden berichtet. Uns scheint damit erwiesen, daß das Gut den Bürgern von Argeș ganz oder nur zur Hälfte von dem Wojwoden Mircea oder seinem Nachfolger geschenkt wurde und daß sich in jenem Zeitpunkt darauf keine Metropolitankirche befand. Deswegen sah sich Vlad Dracul auch gezwungen, seine Stiftung auf einem Gut zu errichten, das ganz oder zumindest zur Hälfte den Bewohnern von Argeș gehörte. Da Neagoe Basarab am gleichen Ort seine eigene Kirche stiftete, entschädigte er die Bürger von Argeș mit einem anderen Gut. Nach Neagoes Tod verlangten die Bürger in einem Prozeß gegen das Kloster ihren Besitz zurück, was ein bezeichnendes Licht auf die ursprüngliche rechtliche Lage wirft, die dieser bedeutende Fürst neu zu ordnen versucht hatte[146].

Ein weiteres Argument ist aus dem feierlichen Svitok (Stiftbrief) abzuleiten, den Neagoe Basarab für seine Kirche aufsetzte. Daraus entnehmen wir, daß die alte Kirche Mariae Himmelfahrt zwei Arten von Gütern besessen hatte: Güter, deren rechtmäßiger Besitz ihr bestritten wurde und die Târgoviște beanspruchte, da sie nicht auf das Patrozinium Mariae Himmelfahrt lauteten und unbestritten dieser Kirche zugehörige Güter, die der Kirche Vlad Draculs mit dem gleichen Patrozinium gestiftet worden waren, bevor sie Neagoe niederreißen ließ. Zu diesen letztgenannten Gütern gehörte beispielsweise Seoașul, das dem Weinberg des Klosters Govora in Copăcel benachbart war. Diesen Weinberg hatte Vlad Dracul seiner Klosterstiftung Govora geschenkt. Darüber hinaus besaßen Kloster Govora und die walachische Metropolie am Ende des 15. Jahrhunderts je ein Dorf mit gleichem Namen, Bârsești. Die Dörfer lagen benachbart, was wiederum zu der Folgerung führt, daß Vlad Dracul für seine beiden Stiftungen ein Gut geteilt hatte.

Die beiden in unserer Arbeit Din cetățile de scaun ale Țării Românești (Über die fürstlichen Residenzen der Walachei) vorgetragenen Argumente scheinen uns mit dem hier Ausgeführten übereinzustimmen - der dem steinernen Wappen Vlad Draculs gewidmeten Untersuchung vom Torturm der von ihm gestifteten Kirche sowie den Bemerkungen zur Geschichte im Regierungsabschnitt dieses Fürsten.

Über die Jahrhunderte hinweg spiegeln sich in diesem Wappen einer nicht mehr bestehenden Klosteranlage die beachtlichen Anstrengungen zur Verteidigung Europas und der abendländischen Werte, die ein walachischer Fürst kurz vor dem Fall Konstantinopels unternahm[147].

Anmerkungen

Zu besonderem Dank verpflichtet wissen wir uns Herrn Dr. Cornelius R. und Frau Dr. Krista Zach, die nicht allein eine vorzügliche Übersetzung des rumänischen Textes vornehmen, sondern uns auch auf einige bibliographische Neuerscheinungen aufmerksam machten.

1 D.A. Sturdza: Übersicht der Münzen und Medaillen des Fürstentums Romanien (Moldau und Walachei), in: Numismatische Zeitschrift, Wien 4 (1872), S.99-101; ders.: Memoriu asupra numismaticii românești /Untersuchungen über rumänische Numismatik/, in: Analele Soc. Academice Române 10 (1877)

Sect. II-a, zitiert bei Octavian Iliescu: Emisiuni monetare ale Țării Românești din secolele al XIV-lea și al XV-lea [Münzemissionen der Walachei im 14. und 15. Jhd.], in: Studii și cercetări de numismatică 2 (1958), S.326.

2 G. Severeanu: Comunicarea din 19 februarie 1933 [Vortrag vom 19. Februar 1933], in: Cronica numismatică și arheologică 97,10 (1934), S.51-52, zitiert bei O. Iliescu, ebenda.

3 I. Minea: Vlad Dracul și vremea sa. București 1928, S.39-40. [Vlad Dracul und seine Zeit]

4 Húszár, Lajos: A segesvári penzverő Zsigmond korában, in: Numizmatikai Közlöny 4o (1941), S.28-33, zitiert nach Iliescu, ebenda.

5 Octavian Iliescu: Moneda în România. București 1970, S.40 [Münzen in Rumänien].

6 Emil Vîrtosu: Din sigilografia Moldovei și a Țării Românești. [Aus der Siegelkunde der Moldau und der Walachei]. In: Documente din istoria României, Einführung zu Bd.II. București 1956, S.363-365. Die Urkunde vom 8. April 1437 ist ein in Tîrgoviște ausgefertigtes Handelsprivileg, in dem die Zolltarife für Kronstädter Kaufleute angegeben waren, die sich in der Walachei aufhielten. Vgl. I. Bogdan: Documente privitoare la relațiile Țării Românești cu Brașovul și cu Transilvania în sec. XV și XVI. Vol. I. București 1905. Nr. XLIX, S.71-74.

7 Vgl. auch Maria Dogaru: Sigiliile, mărturii ale trecutului istoric. București 1976, S.25, Abb.4 [Die Siegel als Zeugen historischer Vergangenheit] sowie die ausgezeichnete Zusammenstellung von Dan Cernovodeanu: Știința și arta heraldică în România [Die heraldische Wissenschaft und die Wappenkunst in Rumänien]. București 1977, S.68.

8 Octavian Iliescu: Emisiuni monetare ale Țării Românești, S.329. In seiner Arbeit Moneda în România, stellt Iliescu auf S.23 fest: "Nach dem Tode Mirceas des Alten [...] wurde die in Argeș begründete Münze [nach Tîrgoviște] verlegt; es ist wahrscheinlich, daß die letzten walachischen Münzen des 15. Jahrhunderts in Tîrgoviște geprägt wurden."

9 Octavian Iliescu: O nouă contributie privitoare la istoria monetară a Țării Românești în secolul al XV-le [Ein neuer Beitrag zur Münzgeschichte der Walachei im 15.Jhd.], in: Studii și cercetări de numismatică 3 (1960), S.501-505.

10 Die Münze wurde während einer Grabungskampagne Dinu Rosettis gefunden; vgl. O. Iliescu, in: Cresterea colecțiilor Bibliotecii Academiei [Das Anwachsen der Bestände der Akademie-Bibliothek] 97, 39-40 (1972), S.37.

11 Die Münze wurde bei Grabungen gefunden, die unter der Leitung von Dinu Rosetti und N. Pușcașu standen, vgl. Elena Isăcescu, in: Creșterea colecțiilor Bibliotecii Academiei 501, 12 (1965), S.354.

12 Pavel Chihaia: Deux armoiries scultpées appartenant aux voïvodes Vlad Dracul et Neagoe Basarab, in: Revue Roumaine d'Histoire de l'art 1,1 (1964), S.151-163; ders.: De la Negru Vodă la Neagoe Basarab. Interferențe literar-artistice în cultura românească a evului de mijloc [Von Negru Vodă zu Neagoe Basarab. Literarische und künstlerische Interferenzen in der mittelalterlichen rumänischen Kultur]. București 1976, S.187-190.

13 D. Moraru: Conclusions du laboratoire de recherches de la Direction des monuments historiques du C.S.C.A.S. concernant deux pièces sculptées provenant du monastère de Curtea de Argeș, in: Revue Roumaine d'Histoire de l'art 1,1 (1964), S.163-164.

14 Pavel Chihaia: Din cetățile de scaun ale Țării Românești [Über die fürstlichen Residenzen der Walachei]. București 1974, S.125.

15 Ebenda, S.122.

16 Ludwig Reissenberger: Die bischöfliche Klosterkirche bei Kurtea d'Argyisch. Wien 1860, S.40.

17 Die Wappen sind abgebildet im Albumul național, das in der mittelalterlichen Abteilung des Kunstmuseums der S.R.R. aufbewahrt wird.

18 Vgl. den Bericht von Alexandru Odobescu in der Akademie-Bibliothek, Arhiva Alex. Odobescu, III, Acte 13 a.

19 Gr. Tocilescu: Catalogul Muzeului național de antichități [Der Katalog des Nationalmuseums für Altertümer]. București 1906, S.96.

20 Ákos von Timon: Ungarische Verfassungs- und Rechtsgeschichte mit Bezug auf die Rechtsentwicklungen der westlichen Staaten. Berlin 1904, S.550; Emil Vîrtosu: ebenda, S.364, Anm.3 und eb.

21 Ákos von Timon: ebenda, S.550, Anm.27: "... universos et singulos ditionis sacrae Coronae regni Hungariae subiectos, cuiuscumque status gradus et praeminentiae existant, in antiquis bonis, veris, iustis et legitimis consuetudinibus conservabimus indemnes." Vgl. auch Bálint Hóman: Gli Angioini di Napoli in Ungheria 1290-1403 (Übers.von Luigi Zambra und Rodolfo Mosca). Roma 1938, S.529-530, zitiert nach E. Vîrtosu, ebenda, S.364, Anm.3-5.

22 Ákos von Timon: ebenda. Einen Teil dieser Adeligen zitiert auch Szilágyi Sándor: A magyar nemzet története /Geschichte der ungarischen Nation/, Bd.3. Budapest 1895, S.480 ff. Vgl. auch Heinrich Koller: Der St.Georgs-Ritterorden Kaiser Friederichs III., in: Die Geistlichen Ritterorden Europas, 26 (1980), Sigmaringen, S.417-429.

23 J.H. von Hefner-Alteneck: Trachten, Kunstwerke und Gerätschaften vom frühen Mittelalter bis Ende des achtzehnten Jahrhunderts. 3. Aufl. Frankfurt 1882-1889, S.20; E. Vîrtosu, ebenda, S.366.

24 Ákos von Timon, ebenda, S.549.

25 Ebenda.

26 I. Minea: Vlad Dracul şi vremea sa. S.39 und 39, Anm.1

27 Vlg. Ungarisches Magazin, Bd.2. Preßburg 1782, S.115-116; Fejérpataky László: A Chapy-czimer és a Sárkányrend, in: Turul. A Magyar Heraldikai és Genealogiai Tarsaság Közlönye. Budapest 1,1 (1883), S.117: "... qui etiam clipeus dracone cruce rubea in dorso signato cum pedibus quator ante et retro disiunctis et pennis quasi divisis ex utroque latere fuit circumdatus et circumflexus, cuius draconis os apertum et inter dentes albos lingua rubea extensa rostro sub acuto et auribus erectis videbantur, cuius draconis collum cauda propria tripliciter circumdedit et circumflexit, cuiusque caudae finis seu pars extrema erat erecta." Eine nicht in jedem Punkte korrekte Beschreibung ("umgestürzter Drache" oder "ein Kreuz, das einen umgestürzten Drachen hält") gab P. Héliot: Histoire des ordred religieux et militaires, ainsi que des Congrégations séculières de l'un et de l'autre sexe, qui ont été établies jusqu'à présent. Bd.8. Paris 1792, S.337; H. Gourdon de Genouillac: Dictionnaire historique des ordres de chevalerie. Paris 1860, S.57.

28 Ákos von Timon: ebenda, S.550; I. Minea: Vlad Dracul si vremea sa. S.40, Anm.1. Vgl. das Emblem im Bayer.Nationalmuseum, München, Inv.Nr. T 3792.

29 Des Conrad von Grünenberg Ritters und Bürgers zu Konstanz Wappenbuch 1483, hrsg. von R. Graf Stillfried-Alcantara und M. Hildebrand. Görlitz 1875, zitiert nach Edmund Berzeviczy: Adalék a Sárkány rend ismertetéséhaz, in: Turul: A magyar Heraldikai és Genealogioi Társaság Közlönye 11 (1893), S.94: "Der Kung von Ungarn ist och der gesalbte Kung einer, und sind die Würm sei Gesellschaft, so das gezaichnet stan." Vgl. auch Szilágyi Sándor: ebenda, Abb. auf S.480: "Grünenberg Konrad 1483-iki czimerkönyverböl", abgebildet bei O. Iliescu: Emisiuni monetare ale Ţării Româneşti, Abb.38, S.329.

30 Ebenda.

31 Szilágyi Sándor: ebenda, S.421, wiedergegeben von O. Iliescu: Emisiuni monetare ale Ţării Româneşti, S.327, Abb.37.

32 J.H. von Hefner-Alteneck: ebenda, S.20 und 259; Szilágyi Sándor: ebenda, S.484, nach O. Iliescu: ebenda, S.329, Abb.39.

33 J.H. von Hefner-Alteneck, ebenda, S.20 und 259; Dieter Karasek: Konrad von Weinsberg. Erlangen 1967, S.188-191 und Abb. auf S.190.

34 Vgl. Anm.21 oben.

35 Vgl. Anm.29 oben.

36 Das Porträt des Oswald von Wolkenstein aus der Wolkensteinhandschrift B von 1432 in der Universitätsbibliothek zu Innsbruck wurde veröffentlicht in Beszémoló a magyar tudományos akadémia, in: Ars hungarica. Bulletin of the Institute of art history of the Hungarian Academy of Sciences 2 (1975), Abb.83 und Abb.84 und: A. Schwob, Oswald von Wolkenstein. Eine Biographie. Bozen ²1977, Abb. vor S.65, Text S.240-243.

37 Fejérpataky László: A Chapy-czismer és a Sárkány-rend, S.116-119 und Abb. S.116 außerhalb des Textes. Zur Bestätigungsurkunde Kaiser Sigismunds für dieses Wappen vgl. Anm.31 oben.

38 D. Radocsay: Gotische Wappenbilder auf ungarischen Adelsbriefen II, in: Acta historiae artium Academiae Scientiarum Hungaricae. 10,1-2 (1964), S.57-68.

39 Hermann A. Müller; Oscar Mothes: Illustriertes Archäologisches Wörterbuch. Leipzig-Berlin 1877 (die E. Vîrtosu,ebd. S.364, Anm.3 zitiert), stellten fest, daß der Drache auf einer Reihe von Skulpturen und Ziergegenständen unter dem Kreuz stehend erscheint. Jedoch auf Siegeln umgibt er die Adelsschilde gleich einem Schutzsymbol(vgl.Anm.39/40): "... ein Lindwurm, der an einem Kreuz hing; auf dem Kreuz stand am Stamm: O quam misericors est Deus, an den Armen: Justus et pius. Auf Denkmalen aus dem Schluß des 4. Jhd. und aus dem 15.Jhd. insbes. auch auf Siegeln, kommen die Abzeichen vor als ringelförmig gewundener, ungeflügelter Drache, als- Lindwurm, mit vier Füßen, oder als geringelte Schlange, die den Wappenschild kreisförmig umgiebt" (S.340).

40 Adolf Resch: Siebenbürgische Münzen und Medaillen von 1538 bis zur Gegenwart, Hermannstadt 1901, S.49 und Taf. XV, Abb.1.

41 Ebenda, S.61, Taf. XVIII und XX.

42 Im Zusammenhang mit der kreisförmig geringelten Schlange, die ihren eigenen Schwanz verschluckt und ihn sich nicht um den Hals windet, vgl. auch Alberto Tenenti: Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia). Torino 1977, S.460-461 und Abb.36,37. Gleiches gilt für Tugendembleme, das persönliche und das Landeswappen des Königs Matthias Corvin, vgl. Bibliotheca Corviniana, Budapest 1978, Abb.9,26,28,30,50,80,112.

43 E. Hurmuzaki; N. Densuşianu: Documente privitóre la istoria Românilor. Bd. I/2. Nr.620, S.749: "quas nos nomine nostro per Marschalum nostrum consignari fecimus, quarumque paria quoque solita in dictis Partibus Transalpinis lingua pro majori cautela ipsimet expedivimus."

44 Ebenda: "Serenissimus Dominus Sigismundus ... Dominus noster naturalis, in cujus gravissimorum negotiorum causa constituti nunc sumus."

45 Ebenda:" ... quosdam venerabiles ac religiosos viros Fratres Ordinis Minorum in partes Transalpinas omni Sanctae Romanae ecclesiae spirituali solatio destitutas, ut itaque ipsi quoque Fratres praedicti experiri valeant, nostra ex parte omne ipsi adesse auxilium, tutam-en ac favorem."

46 I. Minea: Vlad Dracul şi vremea sa. S.42.

47 Ebenda, S.120-121; ders.: Principatele române şi politica orientală a împăratului Sigismund. [Die Donaufürstentümer und die orientalische Politik Kaiser Sigismunds]. Bucureşti 1919, S.205.

48 Grigore G. Tocilescu: 534 documente istorice slavo-române din Ţara Românească şi Moldova [534 kirchenslawisch-rumänische Urkunden aus der Walachei und der Moldau]. Bucureşti 1931. Nr.36, S.40-41.

49 Ebenda, Nr.35, S.39-40.

50 Ebenda, Nr.43, S.46-47.

51 Ebenda, Nr.47, S.49.

52 Bertrandon de la Broquière: Le voyage d'Outremer (Ed.Ch. Schefer). Paris 1892, S.263 und 265.

53 Grigore G. Tocilescu: ebenda, Nr.40, S.44.

54 Das Reisetagebuch des Walerand de Wavrin, in: Călători străini despre ţările române. Bd.1. Bucureşti 1968, S.109 und 102.

55 Grigore G. Tocilescu: ebenda, Nr.64, S.62.

56 Ebenda, Nr.35, S.40.

57 Ebenda, Nr.58, S.57-58.

58 Ebenda, Nr.62, S.60-61.

59 N. Iorga: Istoria bisericii româneşti [Geschichte der rumänischen Kirche]. 2. Aufl. Bd.1. Bucureşti 1928, S.66.

60 Ders.: Histoire des Roumains et de la romanité orientale. Bd.4. Bucureşti 1937, S.39.

61 Vgl. Anm.27 oben.

62 Emil Vîrtosu: ebenda, S.364-366 bemerkt, daß sowohl das Kreuz mit Schrägbalken im Siegel des Vlad Dracul, als auch dasjenige der "invocatio simbolica" in seinen Urkunden "eine Angleichung des ungarischen Doppelkreuzes an walachische Verhältnisse darstellt."

63 Vgl. Anm.37 oben.

64 Vgl. Anm.38 oben.

65 Vgl. Anm.40 oben.

66 Pavel Chihaia: Din cetăţile de scaun ale Ţării Româneşti, S.166-191.

67 Die Laboruntersuchung von Dinu Moraru (vgl. Anm.13 oben, S.164) förderte auch eine Inschrift zutage, die wir zu lesen und zu ergänzen bemüht waren. Sie scheint sich eher auf eine Natter (aspis), als auf einen Drachen (vestita) zu beziehen, die in mittelalterlichen Bestiarien das Erscheinungsbild eines Lindwurms, eines Vierfüßlers also, mit Rumpf und Beinen, aufweist. Sicherlich ist die Inschrift späteren Datums als die Wappenplastik. Über ihr Datum muß noch weiter geforscht werden.

68 Vgl. Anm.12 oben.

69 Cronica moldo-germană [Die moldau-deutsche Chronik], hrsg. von Ion Bogdan; P.P. Panaitescu, in: Cronicile slavo-române. Bucureşti 1959, S.33-34.

70 Vgl. Pavel Chihaia: Modèles oecuméniques et modèles dynastiques en Valachie, in: Münchner Zeitschrift für Balkankunde, 2 (1979), S.54.

71 André Grabar: L'empereur dans l'art byzantin. S.237-239.

72 Ebenda.

73 Ebenda, S.127-128.

74 Ebenda, S.239.

75 Ders.: Les Croisades de l'Europe orientale dans l'art, in: Mélanges Charles Diehl. Bd.2. Paris 1930, S.19-27; Sorin Ulea: Originea şi semnificaţia ideologică a picturii exterioare moldoveneşti. I. [Die geistesgeschichtliche Herkunft und Bedeutung der moldauischen Außenmalerei], in: Studii şi cercetări de istoria artei 10,1 (1963), passim; Dumitru Năstase: Ideea imperială în ţările române. Geneza şi evoluţia ei în raport cu vechea artă românească [Die Kaiseridee in den rumänischen Fürstentümern. Ihr Ursprung und ihre Entfaltung im Verhältnis zur altrumänischen Kunst]. Athen 1972, S.14-15.

76 Documenta Romaniae Historica, B/I, Nr.74, S.136-137.

77 Ebenda, Nr.100, S.175.

78 Das Dokument aus der Sammlung der Akademie-Bibliothek (Fotokopien VIII/43 und XIII/50, zitiert in: ebenda, Nr.78, S.141), datiert 1437-1447, zeigt Bruchstücke eines kleinen Siegels, auf dem vage ein Baum mit zwei seitlich gestellten Ästen zu sehen ist - sehr wahrscheinlich der "Lebensbaum", der auch auf walachischen Siegeln häufig vorkommt -, rechts und links davon je eine Person, die sich gegenüberstehen.

79 Octavian Iliescu: Emisiuni monetare ale Ţării Româneşti, S.330.

80 Vgl. Matei Cazacu: Precizări la cronologia domnilor munteni din deceniul 5 al secolului al XV-le [Berichtigungen zur Chronologie der walachischen Fürsten im 3. Jahrzehnt des 15.Jhd.], in: Studii 23,3 (1970), S.608; ders.: La Valachie et la bataille de Kossovo (1448), in: Revue d'histoire sud-est européenne 1 (1971).

81 Vgl. Anm.6 oben sowie N. Iorga: Histoire des Roumains, Bd.4, S.67.

82 I. Minea: Vlad Dracul şi vremea sa. S.97.

83 Istoria Romîniei [Geschichte Rumäniens]. Bd.2. Bucureşti 1956, S.428.

84 I. Minea: Vlad Dracul şi vremea sa. S.97.

85 N. Densuşianu; E. Hurmuzaki: Documente privitóre la istoria Românilor. Bd.I/2, S.646; N. Iorga: Histoire des Roumains. Bd.4, S.72.

86 N. Iorga: ebenda, S.73.

87 Camil Mureşan: Iancu de Hunedoara [Johannes Hunyadi]. Bucureşti 1968, S.74.

88 Istoria Romîniei. Bd.2, S.428.

89 Bezeichnend hierfür erscheint uns die Urkunde aus der ersten Hälfte des Jahres 1442, also vor dem Einfall des Mezid Beg, durch die Vlad Dracul Hunyadi gegenüber sein Vertrauen und seine Freundschaft ausspricht, "dem mächtigen, ruhmreichen, sehr geehrten und wohlgeliebten Bruder, dem Wojwoden von Siebenbürgen, dem Szeklergrafen und Comes von Temesvar, dem Wojwoden János." (Nach N. Iorga: Histoire des Roumains. Bd.4, S.83.)

90 Camil Mureşan: ebenda, S.60-84.

91 Vgl. Anm.54 oben.

92 Emil Vîrtosu: ebenda, S.366.

93 Documenta Romaniae Historica. B 1, Nr.89, S.154-156.

94 Eine Übersicht über die Fürstenstiftungen mit Grablege in der Walachei zeigt das für jene Zeit übliche große Interesse der Wojwoden an dieser Art von frommen Stiftungen. Die Reihe beginnt mit Kloster Cozia.

95 Documenta Romaniae Historica. B 1, passim.

96 Ebenda, Nr.91, S.157-159.

97 Ebenda, passim. In seinem Buch Vlad Dracul şi vremea sa (S.116) stellte I. Minea völlig zu Recht fest: "Der walachische Fürst baute in den Jahren 1439-1441 das Land im Inneren aus und zwar, indem er die damals in der allgemeinen politischen Lage eingetretene Entspannung nützte. Er war gewillt, seine Neutralitätspolitik bis zur äußersten Grenze weiterzuverfolgen."

98 Die Argumente sind hier mit größerer Ausführlichkeit als in unserem Buch Din cetăţile de scaun als Ţării Româneşti ausgeführt worden (S.47). Damit wurden auch die Einwände berücksichtigt, die Grigore Ionescu in seinem Aufsatz In legătură cu primul edificiu al Mitropoliei Ţării Româneşti de la Argeş [Über den ersten Gebäudekomplex der Metropolie der Walachei in Argeş.]In: Revista muzeelor şi monumentelor. Monumente istorice de artă 6,1(1977), S.43, vortrug: "Von da wird zu einer Schlußfolgerung geschritten, die uns nicht voll und ganz begründet scheint, und zwar, daß Vlad Dracul, der sich einige Tage vor dem Patroziniumsfest der Mariae-Himmelfahrtskirche in der ehemaligen fürstlichen Residenz [Argeş] aufhielt, eben deswegen gekommen sei, um am 15. August 1439 an der Einweihung der von ihm wiedererrichteten Metropolitankirche teilzunehmen. (Die Klosterkirche Neagoes Basarab hatte das Patrozinium von der früheren Metropolie übernommen.") Laut Pavel Chihaia sei dieser Bau "zu einer Zeit errich-

tet worden, als in der Walachei Frieden herrschte und der Fürst auch andere religiöse Stiftungen in Auftrag gegeben hatte". Aufgrund solcher Behauptungen versucht Pavel Chihaia nachzuweisen, daß die alte Metropolie von Argeş, an deren Stelle Neagoe Basarab im Jahre 1512 sein Kloster errichten ließ, eine neue Stiftung gewesen sei, die auf Vlad Dracul zurückgeht. Auch das Jahr, 1438, wird genau angegeben ..."

99 Vgl. nm.45 oben.

100 Vgl. Anm.54.

101 Ebenda.

102 C. Auner: Moldova la soburul din Florenţa /Die Moldau auf dem Konzil von Florenz/, in: Revista catolică 4 (1915), S.391.

103 Ebenda, S.192.

104 Die beiden von C. Auner verwendeten Passagen aus den Werken des S. Syropulos sind nachzulesen in der Ausgabe von V. Laurent: Les "Mémoires" du grand ecclésiastique de l'Eglise de Constantinople, Sylvestre Syropulos, sur le concile de Florence (1438-1439). Paris 1971, S.104-105 und ebenda, Appendice III, S.604-605.

105 C. Auner: ebenda, S.400.

106 Teodor Popescu; Theodor Bodogae; Gheorghe Gh. Stănescu: Istoria bisericească universală /Kirchen-Weltgeschichte/. Bd.2. Bucureşti 1956, S.100.

107 Istoria Romîniei Bd.2, S.428.

108 C. Auner: ebenda, S.401.

109 Teodor M. Popescu /et.al./: ebenda, S.75 und 100.

110 N. Iorga: Istoria bisericii româneşti. Bd.1. Bucureşti 1928, S.85.

111 Al. Elian: Legăturile mitropoliei Ungrovlahiei cu patriarhia de Constantinopol şi celelalte biserici ortodoxe /Die Beziehungen der Metropolie der Ungrowalachei zum Patriarchat in Konstantinopel und zu den übrigen orthodoxen Kirchen/, in: Biserica Ortodoxă Română 77,7-10 (1959), S.909.

112 P.Ş. Năsturel: Cîteva însemnări de la sinodul de la Florenţa /Einige Bemerkungen zur Synode von Florenz/, in: Mitropolia Olteniei 11,9-12 (1959), S.644, gleichfalls auch unter dem Titel: Quelques observations sur l'union de Florence et de Moldavie, in: Südost-Forschungen 18 (1959), S.84.

113. Für den Text des Syropulos vgl.: E. Hurmuzaki; N. Iorga: Documente privitóre la istoria Românilor. Bd.14. Nr.76-80, S.38-39.

114 Mit gutem Recht widerspricht P.Ş. Năsturel in ebenda der Ansicht von Remus Ilie (Mitropolitul Damian la sinodul de la Florenţa /Metropolit Damian auf dem Konzil von Florenz/, in: Revista Istorică 15 (1929), S.65), der Metropolit Damian, der bis zum Jahre 1437 Oberhirte von Sebastea gewesen war, habe in Florenz nicht die Metropolie der Moldau vertreten, deren Stuhl er zwar 1437 erhalten, die er aber gar nicht gekannt habe, sondern die Metropolie von Sebastea, von wo er gerade hergekommen sei.

115 N. Dobrescu: Din istoria bisericii române. Secolul al XV-le /Aus der Geschichte der rumänischen Kirche. Das 15. Jhd./. Bucureşti 1910, S.15.

116 Al. Elian: Legăturile mitropoliei Ungrovlahiei cu patriarhia din Constantinopol. S.149. Vgl. auch Ioan Ionescu: Mănăstirea Argeşului în istorie şi artă /Das Kloster zu Argeş in Geschichte und Kunst/, in: Mitropolia Olteniei 19,7-8 (1967), S.537, Anm.35.

117 I. Minea: Principatele române şi politica orientala a împaratului Sigismund. Bucureşti 1919, S.144-196; Constantin C. Giurescu; D.C. Giurescu: Istoria românilor. Bd.2. Bucureşti 1976, S.101; Şerban Papacostea: Kilia et la politique orientale de Sigismond de Luxembourg, in: Revue Roumaine d'Histoire 15,3 (1976), S.434-438.

118 Constantin C. Giurescu; Dinu C. Giurescu: ebenda, S.100.

119 Ion Bogdan: Documente şi registre privitoare la relaţiile Ţării Româneşti cu Braşovul şi cu Ungaria /Dokumente und Regesten betreffend die Beziehungen der Walachei zu Kronstadt und zu Ungarn/. Bucureşti 1902. Nr.15, S.43; vgl. auch N. Iorga: Histoire des Roumains. Bd.4, S.66.

120 Gr.C. Tocilescu: 534 documente istorice slavo-române ... Nr.43, S.46-47. Vgl. auch: E. Hurmuzaki; N. Densuşianu: ebenda, Bd.1. Nr.562, S.663, betreffend die Urkunde vom 8. September 1439, aus der zu entnehmen ist, daß die Handelsbeziehungen zur Moldau sich nun größerer Toleranz erfreuten.

121 Die Daten der Konzilien von Konstanz, Basel und Ferrara-Florenz nach: Teodor M. Popescu /et al./: ebenda, S.71-103.

122 Vgl. auch Joseph Gill: The Council of Florence. Cambridge 1959, S.71.

123 V. Laurent (Ed.): ebenda, S.150-151 und Appendice III, S.584-585.

124 Ebenda, S.151, Anm.7.

125 Ebenda, S.180-181.

126 Ebenda, S.181, Anm.1, nach Joseph Aschbach: Geschichte Kaiser Sigismunds. Bd.4. Hamburg 1845, S.377-378.

127 Vgl. die Urkunde vom 8. Februar 1431 wie auch die Ernennung eines Abtes für das siebenbürgische Kloster Kerz (vgl. Documenta Romaniae Historica. B., Bd.1. Nr.90, S.157); I. Minea: Vlad Dracul şi vremea sa. S.117; Ioan Ionescu: ebenda; ders.: Despre primul lăcaş al Mitropoliei Ţării Româneşti din Curtea de Argeş /Über den Standort der ersten Metropolie der Walachei in Curtea de Argeş/, in: Mitropolia Olteniei 21,1-2 (1969), S.607.

128. Vgl. N.I. Şerbănescu: Mitropolia Ungrovlahiei /Die Metropolie der Ungrowalachei/, in: Biserica ortodoxă română 77,7-10 (1959), S.730-733; Emil Lăzărescu: Kap. 'Arhitectura', in: Istoria artelor plastice în România /Geschichte der Bildenden Künste in Rumänien/. Bd.1. Bucureşti 1968, S.146-162; Răzvan Theodorescu: Bizanţ, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale româneşti (secolele X-XIV) /Byzanz, Balkan, Abendland zu Beginn der mittelalterlichen rumänischen Kultur (10.-14.Jhd.)/. Bucureşti 1974, S.195-204; ders.: Un mileniu de artă la Dunărea de Jos /Ein Jahrtausend Kunstgeschichte an der Unteren Donau/. Bucureşti 1976, S.153-233.

129 Jean Ebersolt; Adolphe Thiers: Le Palais impérial de Constantinople. Paris 1910, passim.

130 Charles Diehl: Constantinople. Paris 1924, S.22 und Plan auf S.21.

131 Ebenda, S.37.

132 Ebenda, S.63; L. Bréhier: La civilisation byzantine. tom. 3. Paris 1950, S.70.

133 P. Janin: Constantinople byzantine. Paris 1950; ders.: La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantine. Première partie: Le Siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique. Tom.3: Les Eglises et les monastères. Paris 1953.

134 R. Janin: Constantinople byzantine. S.111. Vgl. ebenda auch Taf.III (die 14 Provinzen) und Taf. I (Archäologie und Topographie); ders.: La géographie ecclesiastique de l'Empire byzantin ... S.471-477.

135 Alfons Maria Schneider: Die Hagia Sophia zu Konstantinopel. Berlin 1939, S.7; vgl. auch R.W. Zaloziecki: Die Sophienkirche in Konstantinopel. Rom, Freiburg 1936, passim. Nach dem Fall Konstantinopels wurde die Hagia Sophia, nach gründlicher Reinigung, zur Moschee. Im Jahre 1454 stellte Mehmed II. dem neugewählten Patriarchen Ghenadios Scolaris die Apostelkirche zur Verfügung, der seinen Sitz hierher verlegt. Die ökumenische Patriarchie zieht einige Jahre später in das Pammakaristos-Kloster um; Mehmed II. ließ die Apostelkirche im Jahre 1642 abreißen, um hier die Sultan Mehmet Fatih Çamii errichten zu lassen, vgl. R. Janin: La géorgraphie écclésiastique de l'Empire byzantin. S.50 und 475.

136 R. Janin: Constantinople byzantine. S.110. Walter Hotz: Byzanz, Konstantinopel, Istanbul. Handbuch der Kunstdenkmäler. Darmstadt 1978, S.35.

137 Ebenda.

138 L. Bréhier: ebenda, Bd.2, S.480.

139 N. Constantinescu: La Résidence d'Argeş des voïvodes roumains des XII-e et XIV-e siècles. Problèmes de chronologie à la lumière des récentes recherches archéologiques, in: Revue des études sud-est européennes 8 (1970), S.5-31.

140 Pavel Chihaia: Din cetăţile de scaun ale Ţării Româneşti, vgl. das Kap. Contribuţii la studiul etapelor de construcţie al caselor domneşti din Curtea de Argeş /Beiträge zur Erforschung der Baugeschichte der Fürstenresidenzen in Curtea de Argeş/, S.77-105.

141 V. Drăghiceanu: Curtea domnească din Argeş. Note istorice şi arheologice /Der Fürstenhof zu Argeş. Historische und archäologische Anmerkungen/. Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice 10-16 (1917-1923), S.9-76.

142 Pavel Chihaia: Din cetăţile de scaun ale Ţării Româneşti, vgl. Kap. Necropola primilor Basarabi din Curtea de Argeş /Die Grablege der ersten Basaraba in Curtea de Argeş/. S.7-35.

143 Vgl. Anm.140 oben.

144 Gr. Ionescu: In legătură cu primul edificiu al Mitropoliei Ţării Româneşti de la Argeş /Über das erste Gebäude der Metropolie der Walachei in Argeş/, in: Revista muzeelor şi monumentelor. Monumente istorice şi de artă 4,1 (1977),

S.44, widerspricht unseren Argumenten betreffend den Neubau der Mariae-Himmelfahrtskirche und insbesondere dem folgenden Passus aus Din cetăţile de scaun ale Ţării Româneşti (S.6): "... das Prestige, das die neue Stiftung in dreifacher Hinsicht benötigte - als funerares, dynastisches und Kreuzzugssymbol (?!) [Interpunktionszeichen des Rezensenten Gr. Ionescu, Anm. P.Ch.]. Sie sollte zur bedeutendsten Kirche des Landes werden und bei allen Gläubigen Widerhall finden." Dazu gibt Ionescu folgenden Kommentar: "So als ob die beeindruckende und reich mit kostbaren Bildern ausgestattete Kirche [Sf. Nicolae Domnesc, Anm.d.Übers.] nicht repräsentativ genug gewesen sei, als ob sie, die erste Metropolie der Walachei (wie P. Chihaia behauptet und von der annimmt, daß Vlad Dracul sich angemaßt habe, sie zu enteignen) nicht auch vielfach als funerares und dynastisches Symbol gegolten hätte."

145 Vgl. Pavel Chihaia: Din cetăţile de scaun ale Ţării Româneşti, das Kap. Cele două lăcaşuri ale Mitropoliei Curtea de Argeş deduse din hrisoavele bisericii lui Neagoe Basarab [Die beiden Sitze der Metropolie von Curtea de Argeş, nach Urkunden des Fürsten Neagoe Basarab]. S.64-66.

146 Gr. Ionescu kommentiert auf S.44, ebenda, unseren Standpunkt wie folgt: "Um seine Hypothesen zu verifizieren, bringt P. Chihaia ein weiteres, sehr viel komplexeres Argument: 'ausgehend von der Bemerkung des großen Historikers' N. Iorga - die wahrscheinlich an anderer Stelle steht als bei Chihaia angegeben [diese Bemerkung wurde von uns im gleichen Werk, Din cetăţile de scaun ale Ţării Româneşti, auf S.136, Anm.23, zitiert], versucht der Verf. nachzuweisen, daß sich an dem Ort, wo Neagoe seine Kirche erbauen ließ, vor dieser einzig und allein die von Vlad Dracul gestiftete Kirche befunden habe. Für letzteres zieht Chihaia zum Beweis den sehr komplizierten und langandauernden Prozeß um das Gut Flămânzeşti heran. Aufgrund einer sehr gelehrten Analyse, der zu folgen beträchtliche Mühe bereitet, glaubt P. Chihaia nachweisen zu können, daß die von Neagoe Basarab in ruinösem und nicht befestigtem Zustand vorgefundene Metropolie zu Argeş nach dem Jahre 1359 - der Errichtung der ungrovlachischen Métropole - erbaut worden sei, und zwar genau zu jenem Zeitpunkt, als den Bürgern von Argeş - als Entschädigung für die Enteignung der Hälfte (?) [Fragezeichen des Rezensenten, P.Ch.] der Einkünfte aus dem Gute Flămânzeşti - einige Privilegien gewährt wurden. Ich persönlich glaube, daß die ganze Argumentation auf SS.47-63 zu langatmig ist und zu viel Spielraum für andere Mutmaßungen offen läßt, um die vom Verfasser selbst angeschnittenen Fragen einer eindeutigen Klärung entgegenzuführen."

147 Der Schlußteil dieser Arbeit (S.32 ff.) wurde in verkürzter Form unter dem Titel: In legătură cu absenţa delegaţiei Ţării Româneşti de la conciliul din Ferrara-Florenţa (1438-1439) [Über die Abwesenheit einer walachischen Gesandtschaft zum Konzil von Ferrara-Florenz] bereits veröffentlicht in: Glasul Bisericii 38,1-2 (1978), S.155-165.

A GANDI CU EMINESCU

de Octavian V U I A

Când cu abia câteva poeme publicate, tânărul poet Eminescu trecea victorios pragul criticei competente a lui Maiorescu, "încă aşa de puţin format" încât mentorul "Convorbirilor literare"nu îndrăznea atunci să-l compare cu Alecsandri, cultura românească modernă se găsea la punctul crucial al desvoltării sale. Ea se afla în toiul crizei sale de creştere, provocată prin intrarea destul de bruscă a tradiţiei noastre răsăritene în sfera de atracţie a curentelor de idei occidentale. "Direcţia nouă", pe care o promova Maiorescu, începea să-şi dea roadele, croindu-şi propriul ei drum, între tendinţa vetustă a unui latinism întârziat şi aceea a unui mimetism exagerat şi deplasat a unor forme occidentale la modă în timpul acela.

Deşi Maiorescu a recunoscut îndată în Eminescu pe unul din promotorii de seamă ai "direcţiei noi", care urmărea punerea în valoare a fondului autohton în vederea creării unor opere cu caracter universal, totuşi, mânat de o părintească grijă sau chiar dintr'un pedantism profesoral - nu importă - semnala şi unele"defecte" ale tânărului poet. După ce preciza că ne aflăm în faţa unui poet "cu totul osebit în felul său, om al timpului modern", Maiorescu releva şi părţile lui oarecum negative: "deocamdată blazat în cuget, iubitor de antiteze cam exagerate, reflexiv mai peste marginile iertate". Cu toate acestea, verdictul dat de severul şi neînduratorul critic era

cât se poate de clar:"dar în fond poet, poet în toată puterea cuvântului". Repetiţia oarecum retorică a cuvântului "poet", nu făcea decât să întărească încrederea în verdictul dat.

Nici la începuturile lui literare şi nici la sfârşitul vocaţiei sale, curmate atât de tragic în plină maturitate, calificativele date înclinărilor lui Eminescu nu s'au adeverit decât în chip cu totul accidental, la fel ca şi alte caracterizări făcute de unii critici contemporani, atraşi ca şi George Călinescu de expresii amăgitoare. Eminescu n'a avut cugetul omului blazat, fiindcă a fost o conştiinţă tragică,şi tragicul exclude blazarea, înfruntându-şi eroic destinul. De asemenea Eminescu n'a fost iubitor de"antiteze cam exagerate", pentru simplul motiv că nu formula teze, care să trezească în mod neîndoios anti-teze; ca apoi într'un moment fericit al cugetării asemeni filosofiei idealismului german, pe care de altfel a practicat-o cu sârguinţă, să-l ducă la sinteza dorită. Reflexiv a fost fără îndoială, dar nu "peste marginile iertate", ci numai întru cât poezia poate şi îngăduie exprimarea unei profunde cugetări, a unei cugetări "conaturale" actului poetic.

De aceea nu e de mirare că Maiorescu, după săvârşirea din viaţă a poetului pe care-l promovase în felul său, nu se sfia să-l proclame, în articolul "Eminescu şi poeziile sale", (1889) pe Eminescu "rege al cugetării omeneşti", fiindcă prin comoara ideilor culese din ce avea mai mult preţ cultura universală, şi folosindu-se totodată de zestrea creaţiei noastre populare, a deschis o perspectivă care să ne permită să întrezărim "orizontul fără de margini al gândirii omeneşti".Aceste rânduri scrise nu numai de criticul culturii româneşti din acea vreme, dar şi de un filosof, nu puteau fi decât supremul omagiu adus genialului poet, care în scurta şi tragica lui viaţă a fost nu numai creatorul prin excelenţă al limbii literare româneşti moderne, ci şi poetul care, ca puţini în literatura universală, s'a ridicat la acea "culme a contemplării" de care vorbea contemporanul său Nietzsche, unde poetul se învecinează cu gânditorul.

Dacă într'adevăr Maiorescu are dreptate în cele ce afirmă despre poetul-cugetător, când, printr'o maximă sforţare a puterii sale creatoare şi de svâcnire existenţială, el se sfârşise în tragica lui agonie, atunci, cu toate încercările de pătrundere a operei publicate şi postume, Eminescu trebue încă pentru multă vreme să ne dea de gândit. Cel ce ne-a deschis perspectiva "fără de margini a gândirii omeneşti", cum se exprima Maiorescu, mai mult prin opera sa poetică decât prin celelalte tot atât de preţioase creaţii literare, rămâne acela cu care am făcut primul pas, sau mai bine zis saltul necesar şi irevocabil devenind - dintr'odată nu numai contemporani cu marii creatori ai culturii universale, dar totodată şi co-artizanii ei. De ce nu am spune în mod mai lămurit şi fără atâta sfială: prin Eminescu am devenit "demiurgii" unei culturi ce poate aspira la un grad de universalitate intrinsecă fondului nostru autohton multi-milenar.

Dacă Eminescu ne dă de gândit, atunci nu ne putem sustrage obligaţiei de a încerca, de câte ori va fi nevoie şi mai ales cum vom putea, să desluşim ceea ce G.Bogdan-Duică, migălosul cercetător al literaturii noastre moderne, numea pe bună dreptate: "minunea eminesciană". Stilul lui, forma limbii sale, toată ambianţa din care s'a născut poezia lui, nu sunt decât învelişul sau vestmântul acelui miracol prin care cultura noastră naţională îşi desvălue deplin valoarea sa universală.Dar oricât am voi să desluşim măcar câteva aspecte ale "minunei eminesciene", nu o vom putea face, ne spune criticul clujean în introducerea la ediţia îngrijită de el a "Poeziilor lui Mihail Eminescu", cercetându-le doar filologiceşte şi foneticeşte şi cu toate mijloacele ce ni le pune la dispoziţie psihologia limbii. Pentru a ne apropia de minunea eminesciană, ne spune tot Bogdan-Duică, e nevoie să desprindem acel "factor metafizic" care "luptă să înlăture influenţe stranii, să asimileze afinităţi stilistice, să producă fapta originală, să ne dea creaţiunea sa finală, permanentă, perfectă".

In căutarea acestui"factor metafizic productiv", sau mai bine zis "rodnic", ne încumetăm acum în aceste "digresiuni", care, ca orice reflexii de acest fel, par că ne îndepărtează

de la subiectul cercetat, dar tocmai prin această perspectivă ne apropie în mod miraculos de el. Pascal considera că digresiunea este prin excelenţă metoda de cunoaştere a rânduelilor dragostei, metodă pe care, după el, a întrebuinţat-o Sfântul Augustin în filosofie. Cuvântul digresiune derivă din "gradus" adică pas şi grad totodată, fireşte prin intermediul lui "gradior", care are sensul lui "a merge", sau mai de grabă "a păşi". Cicero îl foloseşte pentru a traduce grecescul παρέκβασις, ceea ce înseamnă "a te îndepărta de", dar mai are şi sensul de "depăşire a frontierelor". De aceea Pascal definea digresiunea ca metodă, deci ca ghid pe drumul ales, ca fiind necesară şi de neevitat în acea ordine a existenţei dominată de chemările dragostei. O ordine care cere, în tratarea ei filosofică, cercetarea pas cu pas a unei simţiri sau gândiri, chiar cu riscul de a te îndepărta părelnic de ele, pentru a te întoarce îmbogăţit la punctul de plecare, fără însă a pierde din vedere ţelul urmărit.

Dacă e să pătrundem cât de cât în taina minunii eminesciene şi de a sesiza factorul ei metafizic, ne vom folosi, deci, de această metodă a digresiunii, cu care sperăm nu atât să micşorăm, pentru a folosi expresia lui Blaga, cât să sporim taina minunii eminesciene.

Prin aceasta nu voim de loc să neglijăm contribuţiile valoroase aduse de criticii noştrii literari, cât şi de specialiştii de tot felul, care s'au aplecat asupra operei lui Eminescu, de la Maiorescu încoace. Ceea ce a reuşit de pildă Tudor Vianu cu consideraţiile sale estetice, n'a mai izbutit, ca să luăm un alt exemplu, George Călinescu, cu toate incursiunile sale bogate în sugestii, dar totuşi lipsite de acel "miez metafizic", în căutarea căruia suntem cu toată modestia ce ne-o impune "fenomenul originar" al poeticii şi cugetării eminesciene.

Dacă vorbim despre "poetică", trebue să precizăm de la început că nu înţelegem prin acest termen un tratat de genul celui al lui Aristotel, ci avem în vedere concepţia creatoare a lui Eminescu, aşa cum ea este inclusă şi realizată în opera lui, fie'n versuri, fie'n proză. "Poetica" lui Eminescu, înţeleasă în acest sens, ne va deschide drumul spre acel "factor metafizic", care deţine "cheia" prin care vom putea pătrunde în incinta sau măcar în pridvorul "minunei" creaţiei lui.

Eminescu, aşa cum mărturisea Maiorescu, ne face prin poezia lui să întrezărim un "orizont" tot mai vast, în care parcă "finitul" se pierde, astfel încât "orizontul" se estompează din ce în ce mai mult, ca şi cum "finitul" s'ar deschide spre "in-finit".

Una din "dimensiunile" poeticei eminesciene constă tocmai în această trecere aproape nesimţită de la "orizontul" îngust la cel vast al fiinţei, care-şi desvăluie misterul originei dintâi. Iar pentru a desluşi acest mister, trebue să aprofundăm neapărat în ce măsură cunoaşterea poetică ne face să întrezărim această "trecere" faţă de care filosofia, încă de la începuturile ei, a crezut că trebue să delimiteze zona ei de cunoaştere, de teamă ca nu cumva să intrăm nepregătiţi în domeniul "ne-mărginitului" şi să ne pierdem în el. Grecii se opreau la porţile lui τὸ ἄπειρον şi se mărgineau cu cercetarea "empiricului", deci cu tot ce poate constitui obiect al experienţei, chiar şi atunci, când, ca Platon, vroiau să desprindă "fiinţa pură" sau diamantină din materialul brut al "fiinţei empirice". Era o teamă justificată, deoarece şi atunci când existenţa se deschide infinitului, pericolul de a fi "înghiţită" de el persistă încă. De acest sentiment a fost cuprins Pascal, la începutul evului modern, deşi ca matematician presimţea posibilităţile încă nebănuite ale calculului infinitezimal, dar cu toate acestea era speriat de "tăcerea eternă a spaţiilor infinite", care puteau să copleşească omul în existenţa lui cotidiană. Ceea ce trebue să ne dea de gândit, după Pascal, este condiţia noastră umană, de a fi "ceva" în faţa totului. O condiţie care "prin participarea noastră la fiinţă ne împiedică de a cunoaşte principiile originare care se ivesc din neant: iar prea puţinul pe care-l deţinem de la fiinţă ne acoperă perspectiva infinitului". Prea multul ce ni-l oferă fiinţa şi prea puţinul pe care ni-l lasă, defineşte dificultatea existenţei noastre, care se află suspendată între două abisuri, între infinit şi neant.

Dar de la această digresiune să ne întoarcem la problema noastră, care constitue nodul pe care voim dezlega. Un

nod care, tot după Pascal, Dumnezeu l-a făcut şi aşezat atât de sus sau atât de profund, încât pentru a ne apropia de el, e nevoie mai întâi să căutăm capetele lui şi apoi, după ce le-am găsit, să încercăm a-l deznoda. O dezlegare filosofică a "nodului gordian" al existenţei nu se poate tranşa prin lovitura de sabie a lui Alexandru Macedon. Eminescu însă n'a avut pretenţia de a fi un filosof, în sensul strict al cuvântului, iar cugetarea lui ia forma poeziei - atunci când e genuină, şi se manifestă atât cât îi permit posibilităţile ei de exprimare.

Cunoaşterea poetică este, după Aristotel, una din cele trei modalităţi de investigaţie a realităţii, alături de cea practică şi de cea teoretică. Aceasta din urmă este şi ea tripartită, când este particulară, adică atunci când cuprinde un domeniu specific de cercetare, precum fizica, geometria şi teologia naturală. Aceasta din urmă priveşte forţele divine în natură, prezenţa divinului în "fire". Dar mai presus de toate se situează filosofia primă, care nu se ocupa de un gen sau de o zonă a realităţii, ci "de fiinţa întreagă ca fiinţă",cunoaştere care, pentru el, este tot de tip teoretic, dar cu caracter universal.

Care este caracterul specific al cunoaşterii poetice în raport cu cea filosofică? Această întrebare de ordin general ne va înlesni stabilirea rolului pe care-l joacă "factorul metafizic" în cunoaşterea poetică la Eminescu. Urmărind această tematică vom reuşi poate să desvăluim ceva din miracolul eminescian şi prin el să înţelegem mai bine, ce paşi poate face cugetarea românească pe calea care i-a deschis-o genialul nostru poet. Aristotel ne dă în "Poetica" sa un tratat cât se poate de complet al genurilor literare şi artistice în genere, care toate la un loc sunt forme ale imitaţiei(μίμεσις) şi se deosebesc între ele,în deoasebi prin mijloacele pe care le folosesc în acest scop şi prin feluritele chipuri de realizare a subiectului propus. Dar despre "esenţa" imitaţiei ca modalitate artistică, Aristotel nu ne destăinue ceva cu totul original, faţă de maestrul lui, deşi poziţia artistului,ca rang de cunoaştere a adevărului despre fiinţă este mai favorabil apreciată de el decât de Platon. Concepţia acestuia a dominat

multă vreme istoria filosofiei şi lupta cea mai acerbă a dat-o, de sigur, Nietzsche, care-şi definea el singur gândirea ca un efort radical de "răsturnare a platonismului" şi mai cu seamă a raportului stabilit de el între adevăr şi artă.

In concepţia platoniciană, poetul ca şi pictorul,sunt făcători de imagini (εἰδωλοποιός), mai precis de "idoli" (εἴδωλον) în sensul originar şi nu religios al cuvântului; unul prin mijlocirea cuvintelor şi celălalt prin intermediul culorilor. Dar acea "re-producere" a fiinţei sau a lucrului vizat nu este o imagine veridică, adică o "icoană" (εἰκών) a înfăţişării (εἶδος) acestora, ci un simulacru al realităţii prezentate. Ca atare, după Platon, artistul nu este decât un creator (ποιητής) de rangul al treilea (τὸ τρίτον γέννημα) faţă de meseriaş (δημιουργός), care ocupă locul al doilea după Zeu, fiindcă produce numai lucruri, pe când cel din urmă citat este însăşi creatorul firei şi a tot ce fiinţează (φυτουργός). Dacă în concepţia neo-platonicienilor şi zeii erau demiurgi, făcători de lucruri pentru folosul obştesc, această idee are origini mitice, după care zeii au învăţat pe oameni facerea şi mânuirea lucrurilor. Pentru Platon, aşa dar, poezia şi arta în genere, poate în afară de arhitectura, care ţine mai mult de "demiurgie", ca lucru obştesc, deci de tehnică, în sensul modern al cuvântului, decât de artă, sunt "simulacre" (simulacrum) ale realităţii. Ele nu au de a face cu "adevărul" în sine, ci doar cu aparenţa, cu oglindirea sau reflectarea unei fiinţe sau a unui lucru. Dar imaginea, ori cât ar fi ea un simulacru sau "idol", tot este "ceva" întru cât participă la realitate. Această depreciere a poeziei, care prin fantezie crează mituri amăgitoare, a fost timp îndelungat "teoria" filosofică ce-a predominat spiritele şi istoria.

După acest ocol, care nu este deloc o digresiune didactică, este momentul să ne întrebăm ce a însemnat poezia, ca ambianţă creatoare, pentru Eminescu? Fireşte el nu ne-a lăsat un tratat de poetică, totuşi concepţia lui despre actul creator este de la început clară şi fără echivoc. Printre primele sale poeme, adică realizări ale idealului său poetic, Eminescu defineşte poezia ca "un voluptos joc cu icoane". Nu este vorba

aici, în "Epigonii", de o simplă formulă stilistică, ci de rodul unei profunde intuiţii, ba chiar a unei cugetări ce depăşeşte, la fel ca şi Nietzsche, teoria platoniciană despre esenţa poeziei.

Dacă Eminescu consideră poezia ca un joc (iocus) nu e deloc de mirare, fiindcă sensul originar al cuvântului înseamnă "joc cu cuvinte", dar nu ca o potriveală ca la Arghezi (cuvinte potrivite), ci ca o îmbinare fericită, care să ne desvălue noi sensuri şi semnificaţii. Un "joc voluptuos" pentrucă poetul trebue neapărat să simtă o plăcere în acest joc al spiritului, ce-i este propriu. Un "joc cu cuvinte" deci, şi nu unul ca acţiune (ludus). Dar voluptatea nu stă numai în jocul cu cuvinte, ci corespunde cu însăşi voluptatea vieţii şi la Eminescu, chiar suferinţa este "dureros de dulce", fiindcă poetul face experienţa neînduratoare a "voluptăţii morţii". (Odă în metru antic). O moarte privită ca transfigurare, ca o reînviere din propria sa cenuşe, aidoma pasărei Phoenix. Iar cuvintele în jocul lor creator evocă imagini, dar nu fantasme şi simulacre, ci imagini veridice: icoane. La acest punct, putem sesiza deosebirea esenţială între poetica lui Platon şi acea a lui Eminescu. Poezia este pentru Eminescu o "icoană a fiinţei" şi nu un simulacru ca la Platon. Ea reprezintă o adevărată faţă a realităţii şi nu o simplă aparenţă. Ea nu este relegată la rangul terţ ca la Platon, ci avem de a face cu un "joc secund", cu o creaţie de al doilea rang, ce continuă pe plan ideativ creaţia dumnezeiască. Nu e vorba de o copie a unor aparenţe, ci de transfigurarea felului în care ni se înfăţişează firea, scoţând în evidenţă frumosul sub toate aspectele lui.

Poetul (ποιητής) nu-şi merită cu adevărat numele ce-l poartă decât atunci când acţiunea lui creatoare (ποίησις) scoate la iveală noi valori, fiindcă el nu re-produce realitatea, ci o re-crează prin prisma propriei sale viziuni. Arta poetică nu este, după Eminescu, o lume de simulacre, de fantasme şi de iluzii, ci o lume nouă, neînchipuită încă de nimeni altul decât de poetul autentic. Numai în acest fel actul creator al artistului de geniu se apropie de acel al Creatorului (Ποιητής), "făcătorul cerului şi al pământului, tutu-

ror văzutelor şi nevăzutelor". Icoana a devenit din imagine veridică, imagine sacră, tocmai fiindcă ea nu este un "idol", deci un lucru simulat, ci o imagine ce reflectă aidoma fiinţa pe care o re-prezintă.

In acest fel Eminescu participă, fireşte pe plan poetic şi nu pur filosofic, la acea mişcare de gândire pe care Nietzsche o numeşte "<u>răsturnarea platonismului</u>" şi cu ea a filosofiei etichetată atât de uşor drept "idealistă" şi care ajunge la apogeul ei în epoca modernă prin Schelling şi Hegel. Dar, ca şi Nietzsche, Eminescu nu se întoarce la realism sau materialism, ci deschide larg porţile spre o gândire a existenţei, bazată pe sentimentul autohton al fiinţei. Pentru Nietzsche arta are mai multă valoare decât ştiinţa, fiindcă ea potenţează într'un grad cu mult mai accentuat forţele vieţii, deci "voinţa de putere", care pentru el este expresia cea mai autentică a fiinţei.

Iar, dacă poezia nu este un simulacru, nici reproducerea unor simple "aparenţe", ci o imagine veridică a fiinţei, o icoană în sensul originar al cuvântului, atunci ne rămâne să explicăm sau mai bine zis să descifrăm, cu ajutorul lui Eminescu, în ce măsură <u>cunoaşterea poetică</u> (ἐπιστήμη ποιητική) se apropie de "esenţa fiinţei", pe care filosofia încearcă s'o desprindă prin căile şi metodele ei proprii. Ce ne spune, deci, în această privinţă "poetica eminesciană"? Cu alte cuvinte: prin ce mijloace reuşeşete poezia, actul însăşi de creaţie, să transpună în imagini veridice manifestările fiinţei, în care suntem şi care cuprinde întreaga realitate. Poetul, ca creator de artă, nu este "făcătorul firii" (φυτουργός) ca Dumnezeu, şi de aceea nu pune, nu instaurează o realitate, ci o "trans-pune", ceea ce este cu totul altceva. Lumea poetului nu este identică cu "lumea" aşa cum ne-o înfăţişăm noi în mod obişnuit. Ea este, cum spune însuşi Eminescu, o lume stranie pentru omul existenţei comune, în sensul de neprevăzut, de neaşteptat, de neexprimat cu cuvinte obişnuite. Poetul, şi artistul în genere, sesizează şi transpune în imagini, tocmai ceea ce scapă privirii comune şi paradoxal, partea cea mai izbitoare, cea mai strălucitoare şi miraculoasă totodată a fiinţat: frumosul. Platon în "Phaidros" a atras atenţia interlocu-

torilor săi, prin intermediul lui Socrate, că frumosul este aspectul cel mai strălucitor şi mai graţios al fiinţei (ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον).

Acest aspect izbitor, dar uşor de trecut cu vederea, ni-l relevă, ni-l destăinue poetul sau artistul autentic, aspect pe care nu ni-l poate desvălui nici psihologia şi nici estetica.

Ce ne relevă, aşa dar, Eminescu prin "icoanele şi simbolurile" sale, prin "gândiri şi imagini", cum se exprima el într'unul din poemele sale postume? Sunt ele "hibride", "fantezii fără formă", cum se plânge el, într'un acces de scepticism, care copleşeşte câteodată pe orice mare creator? Reflexivitatea lui prea puternică n'a dăunat oare farmecului poemelor sale, încât să dea creaţiei lui aspectul unei opere cu caracter discursiv? Nu era aceasta şi marea temere a lui Maiorescu la începuturile activităţii lui poetice? Avem mărturia lui Eminescu însuşi, în poemul "Cu gândiri şi cu imagini", unde se plânge parcă de un "eşec" al îmbinării atât de rare a poetului cu gânditorul, încât să dea acel grav avertisment, într'un mod atât de categoric:

Nu urmaţi gândirii mele,
Căci noianu-i de greşele
Urmărind prin întuneric
Visul vieţi-mi cel himeric.

Să nu uităm însă că puterea de a evoca imagini, imaginaţia cu alte cuvinte, ca şi simţirea sunt şi ele, dacă dăm crezare lui Descartes, moduri de a fi ale cugetării. Iar cugetarea la rândul ei nu este decât manifestarea cugetului, prin care capătă glas fiinţa noastră însăşi. Meditând mai departe, vom afla că gândurile nu sunt decât îngrijorarea cugetului. Aceste relaţii cu caracter metafizic Eminescu le presimţea şi le mărturisea poetic, deci creator şi nu reflexiv, adică printr'o formă genuină şi nu "a posteriori", ca filosofia discursivă sau speculativă.

Iar, fiindcă la Eminescu avem de a face nu numai cu imagini (icoane) ci şi cu gândiri (simboluri), adică cu forme de cugetare şi simţiri complexe, e nevoie să urmărim mai în-

deaproape felul în care imaginea ajută gândirii şi gândirea imaginaţiei, cu atât mai mult cu cât există pericolul ca imaginaţia să depăşească neasemuit de puternic raţiunea. Nu intenţionăm de loc să atribuim mai mult poetului-gânditor decât ce este cuprins în opera pe care ne-a lăsat-o şi nici nu voim a-i aplica măsuri ce nu se potrivesc decât filosofiei, atunci când ea este într'adevăr la înălţimea calităţilor sale.

Totodată nu trebue să pierdem din vedere faptul că geniul îl judecăm cu alte criterii decât cele aplicabile cercetătorului sârguincios sau teoreticianului, oricât de subtil ar fi el, fiindcă el nu stă sub norme, ci este dătător de măsură. La Eminescu poezia şi gândirea se îmbină într'un mod atât de miraculos, încât în acest fel poemul (ποίημα) dobândeşte o noimă (νόημα) pe care numai gândirea cea mai înaltă, de natură filosofică o poate atinge. De aceea la el poezia şi gândirea devin consubstaţiale. Motivele de inspiraţie au şi ele un rol în stabilirea acestei "miraculoase sinteze", dar mai mult ca dimensiuni de simţire şi cugetare la care a ajuns el, decât ca explicări ale unui proces de creaţie.

Ziceam o "miraculoasă îmbinare" sau chiar "sinteză" între poezie şi gândire, preferând pe cea dintâi celei din urmă, pentru faptul că hegeleanismul a uzat de cel de-al doilea termen prea des şi într'o anumită formă devenită prea didactică. Primul care a vorbit despre "sinteza eminesciană" a fost Nicolae Iorga, calificând opera lui drept "cea mai vastă sinteză a sufletului rpmânesc". Iorga are perfectă dreptate când vorbeşte de "sinteză a sufletului" şi nu de o sinteză a spiritului sau a cugetării, fiindcă un poet oricât de "reflexiv", pentru a folosi expresia lui Maiorescu, ar fi fost el, nu ţinteşte nici la formularea unei "sinteze" metafizice, nici la realizarea unui "sistem" filosofic. Dar să fim bine înţeleşi, nu orice gândire filosofică se exprimă sub forma unui "sistem". Propriu zis "sistemul" este o modalitate a gândirii idealiste moderne, care începe cu Descartes, nu cu cel al "Meditaţiilor", ci cu cel al "Principiilor filosofiei", dar mai cu seamă cu Spinoza şi culminează cu Schelling şi Hegel. Nici filosofii antici şi nici cei medievali n'au gândit propriu zis în "sis-

teme", astfel încât nici "Metafizica" lui Aristotel şi nici "Summa theologica" a lui Toma d'Aquino nu sunt "sisteme" în sensul specific pe care acest termen l-a căpătat în epoca modernă.

Deci, dacă Iorga foloseşte termenul de "sinteză" este mai aproape de adevăr, dar nu trebue să folosim la Eminescu schema prea şcolărească a hegelianismului de teză, antiteză şi sinteză. Aceasta cu atât mai mult,cu cât s'ar părea că de la "antitezele cam exagerate", cum îl critica Maiorescu, la începuturile sale literare, Eminescu a ajuns în sfârşit cu "Luceafărul" la acea"sinteză" care să permită criticului culturii noastre din acel timp, să poată afirma după moartea poetului, că a ajuns "rege al cugetării omeneşti". Nu în felul acesta, cred, vom putea desprinde acel "factor metafizic" care să ne permită desluşirea "minunei eminesciene".

Eminescu, precum spuneam şi la începutul acestei expuneri, n'a fost un "iubitor de antiteze cam exagerate". El nu pleca de la o "teză" căreia să-i opună o "anti-teză", ca mai apoi să ajungă la o "sinteză". Nu acesta este mecanismul de gândire al lui Eminescu. "Antitezele", de care vorbea Maiorescu, sunt, în fond, cu totul altceva. La prima vedere s'ar părea că Maiorescu are dreptate. Insuşi titlurile alese de Eminescu: "Venere şi Madona","Inger şi demon", "Impărat şi proletar" şi chiar opunerea "junelui cănit" faţă de acele "sânte firi visionare" din "Epigonii", ar putea uşor sugera idea unor antiteze clasice. Dar care este "teza" şi care "antiteza"? Atunci când Kant formulează teza că "lumea este finită", el îi opune îndată în mod firesc şi logic propoziţia antitetică "lumea este infinită". Dar Eminescu afirmă doar în "Epigonii" că "Lumea-i cum este... şi ca dânsa suntem noi". Aici nu e vorba de o "teză" care să cheme îndată sau să stârnească ulterior o "antiteză", ci de o constatare pe care o stabileşte Eminescu din faptul că "Noi reducem tot la praful azi în noi, mâni în ruină".

O constatare, un fapt deci, dar nu o teză, fiindcă aceasta presupune o "afirmaţie" de-a mea, pe care eu o "pun" şi tot eu îi "opun" o antiteză, în sensul obişnuitelor dis-

pute medievale, care nu mai luau sfârşit. Şi'n această"lume" pe care Eminescu ne-o "re-prezintă", el ne înfăţişează nu"teze şi antiteze", ci tipuri contrare de umanitate, închipuite ca "idol sau icoană", ca figuri sau existenţe, care în fond scot la iveală comedia sau tragedia umană.

Când este vorba de prezentarea unor existenţe, sau chiar a unor "tipuri ideale sau caracteristice", nu avem de-a face cu "ziceri şi contra-ziceri", cu "afirmaţii şi negaţii", ci cu lupta surdă sau pe faţă a unor fiinţe vii sau existente. O luptă care-l face pe Eminescu să tragă concluzia din Impărat şi proletar :"In orice om o lume îşi face încercarea", împreună cu corolarul ei: "Şi'n toată omenirea în veci acelaş om". Iar când avem, stând şi luptând, faţă'n faţă tipuri existenţiale, nu se poate ajunge la "sinteze",fiindcă ele ar fi "hibride", cum se temea Eminescu în poemul postum "Cu gândiri şi cu imagini", ci la o "metamorfoză", la o transfigurare, care să permită unui"tip existenţial" să devină din unul celălalt, ca de pildă din venere madonă, din proletar împărat, din înger demon. Aristotel remarca la timpul său că pot exista treceri sau convertiri între contrarii, dar nu între contradictorii. Contrariile se condiţionează reciproc, în schimb contradictoriile se exclud.

La ce concluzii, nu însă în sens silogistic, ajunge Eminescu în urma acestor puneri"faţă'n faţă" a unor caracteristice tipuri existenţiale? El nu se mulţumeşte ca alţi poeţi, cu "înfăţişarea" lor, ci introduce în poezie un act de reflecţie, care neliniştea pe Maiorescu. Dar "reflexivitatea" aceasta nu dăunează poeziei, ci îi dă o "noimă", neîntâlnită până atunci în poezia română şi rar întâlnită în cea universală. O reflexivitate, deci, care nu distruge poeticul, ci-l desfăşoară, îl împlineşte. Acesta este unul din aspectele miracolului eminescian. Dar care este "factorul metafizic"?

Existenţele contrarii formează în perspectiva eminesciană conflictul caracteristic al istoriei umane. Profetul şi junele cănit în "Junii corupţi", divinizarea frumuseţei de femeie şi prototipul îngerilor din senin în "Venere şi Madona", sântele firi vizionare şi nihiliştii (cei ce nu cred în nimic)

în "Epigonii", femeea ce trece în lume fericită şi bărbatul ce răscoală popoare şi samănă gândiri rebele, ca'n "Inger şi demon", Cesarul ce trece palid, în gânduri adâncit şi causa întunecoasă de răsturnări măreţe în "Impărat şi proletar", descălecătorii de ţară, dătători de legi şi datini pe de o parte şi saltimbancii, irozii şi famenii pe de altă parte, din "Scrisoarea a treia", iată galeria protagoniştilor şi epigonilor "lumei aşa cum este ea" văzută în perspectiva concepţiei despre lume şi viaţă la Eminescu.

Dar această concepţie ce apare pentru întâia oară în "Epigonii" se amplifică şi se precizează de la un poem la altul, ca o "eternă alergare", încât cum spune Eminescu la sfârşitul lui "Impărat şi proletar",un gând te ademeneşte: "Că vis al morţi'-eterne e vieaţa lumi' ntregi". Formularea aceasta cu iz metafizic revine şi mai stăruitoare şi într'o formă similară în "Scrisoarea întâia": "Căci e vis al nefiinţii universul cel himeric". Intr'un poem anterior "Scrisorii întâia", Eminescu reia un gând exprimat cu milenii înainte de Pindar şi de Sofocle şi reluat de alţi poeţi de faimă universală, asemeni unui Calderón sau Hölderlin. In poemul "Despărţire" Eminescu caracterizează soarta omului:

Când prin această lume să trecem ne e scris
Ca visul unei umbre şi umbra unui vis?

Pindar exprima acelaşi gând în Pythia VIII
ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ' οὔ τις; σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος
Hölderlin traduce aceste versuri:

Tagewesen. Was aber ist einer? was aber ist einer nicht?
Der Schaten Traum sind die Menschen.

Iar Robert Brasillach, excelentul traducător al unei antologii a poeziei elenice, traduce acelaşi vers al lui Pindar:

Etre borné par un seul jour.
Qui est-il? et qui n'est-il pas?
L'homme est le songe que fait l'ombre...

Pentru a da cititorului posibilitatea de a sesiza mai bine semnificaţia versurilor citate din Pindar, redăm aici, în traducerea lui Horia Stamatu, întreaga strofă din care le-am desprins:

Firi schimbătoare!
Ce este fiecare din noi,
şi ce nu este?
Omul e visul unei umbre.
Dar când zeii
îndreaptă către el o rază,
lumină strălucitoare
îl învălue
şi viaţa lui se face plăcută.

Am citat anume aceste traduceri din Pindar, pentru a vedea cu cât mai subtil şi mai profund exprima Eminescu acelaşi gând, dându-i prin întorsătura pe care o face un sens cu totul nou. Eminescu cunoştea, de sigur, întreaga serie a exemplelor similare citate în opera lui Schopenhauer "Lumea ca voinţă şi reprezentare", pe care a studiat-o cu asiduitate. Prin astfel de formulări, concepţia poetică a lui Eminescu deschide porţile unei viziuni metafizice. Că lumea şi viaţa ca "reprezentare" sunt un vis Eminescu putea s'o ştie de la Schopenhauer şi de la poeţii citaţi mai înainte, dar felul formulărilor ce s'au succedat ne arată în mod neîndoios că viziunea lui poetico-metafizică are rădăcini mai profunde în firea lucrurilor. Prin această concepţie a vieţii ca un vis, Eminescu nu este nici un "somnolent", nici un posedat de un delir oniric, cum vrea să ni-l prezinte George Călinescu. Din versurile mai semnificative din punct de vedere metafizic, citate mai înainte, reiese însă cu claritate că în concepţia sa poetică se ascunde o viziune metafizică cu totul deosebită, ce-şi are rădăcinile adânc înfipte atât în filosofia greacă, cât şi'n cosmologia indică. De sigur Schopenhauer i-a fost maestru sau mai degrabă inspirator, nu atât prin interpretările lui de altfel deseori superficiale, cât prin încercarea pe care a făcut-o de a integra într'o singură viziune filosofia occidentală şi înţelepciunea indo-orientală.

Formula metafizică după care "viaţa este un vis" ne fiind cu totul nouă, trebue să încercăm a desluşi ce aduce nou poetica lui Eminescu şi cum se poate ea valorifica pe plan metafizic? Despre vis,Eminescu pomeneşte în felurite chipuri.

In "O călărire în zori" vorbeşte despre "tandre visări", în "La Bucovina" gândindu-se la ţara sa spune "să-mi visez o soartă mândră de-al meu nume şi de steaua mea". In "La o artistă" visul se îmbină "cu o rază de lumină", sau aflăm expresia atât de sugestivă: "vom visa un vis ferice". Exemplele s'ar putea înmulţi, dar cred că e deajuns pentru a evidenţia ideea, de altfel curentă, că visul nu este numai o reminiscenţă foarte fragmentară şi confuză a somnului, ci că visăm şi cu ochii treji, proiectând astfel viziuni, dorinţi şi speranţe de îndeplinit în viitor. Când spuneam că poporul român visa împlinirea dorinţei sale milenare de a fi reunit în aceeaşi Ţară, exprimam o dorinţă adânc înrădăcinată în fiinţa neamului, ce-şi cerea în mod imperios realizarea. Dar, dacă"visăm un vis ferice" sau"un vis de măreţie" sau chiar "tandre visări", cum se face că Eminescu vorbeşte dintr'odată de un "vis al nefiinţei"? Există cu alte cuvinte un "vis al fiinţei" şi unul al "ne-fiinţei"? Sunt oare aceste două forme de "visări", una o faţă surâzătoare şi optimistă a vieţii,şi cealaltă cea întunecoasă, tristă şi ca atare pesimistă a ei? Iar aceste două feţe dau impresia că s'ar alterna la Eminescu după dispoziţiile şi stările lui sufleteşti! Aici e nevoie să poposim mai îndelungat pentru a desprinde "noima" (νόημα) cuprinsă în versurile mai înainte amintite.

Visul este expresia sau reprezentarea unei dorinţi şi încă de la început ,în "Impărat şi proletar" Eminescu încearcă să desvălue "a vieţii crudă taină", care "în multe forme apare", "pe toţi ea îi înşeală, la nime se distaină". Iar adânc înfipte în sâmburele vieţii sunt acele "dorinţi nemărginite plantând într'un atom". Dorinţele acestea stârnesc tot atâtea "visuri", care până la urmă se dovedesc a fi doar amăgiri. De aici concluzia lui "<u>că vis al morţi-eterne e vieţa lumi'ntregi</u>". N'am intrat aici chiar în miezul viziunii metafizice a lui Eminescu? Ştim de la Aristotel că filosofia primă, adică metafizica, este "acea cunoaştere care formulează teorii cu privire la fiinţa ca fiinţă" (τὸ ὂν ᾗ ὄν sau cum s'a păstrat în scolastică "ens qua ens"). In schimb poetul, după Platon, nu este decât un cunoscător de gradul al treilea, creator de simulacre ce"reprezentau"realitatea, dar nu ţineau de fiinţă decât ca "umbra de om sau de lucru".Chiar dacă Aristotel acorda poeziei calitatea de cunoaştere de-al doilea grad, totuşi pătrunderea în "tainele fiinţei" rămânea rezervată filosofului. Dar dacă chiar geometria, deci forma cea mai evoluată a matematicilor în antichitate, nu putea,după Platon, decât "să viseze despre fiinţă", atunci cum se situează poezia şi cunoaşterea poetică faţă de fiinţă, faţă de adevăr? Deşi cunoaşterea poetică nu urmăreşte desvăluirea adevărului fiinţei, ci cel mult frumosul ca aspectul ei izbitor, nu este ea totuşi folositoare metafizicii? Cu alte cuvinte, nu poate filosofia să valorifice datele cunoaşterii poetice?

Eminescu, ca să revenim la el, ajunge din imagine în imagine, din icoană în icoană, prin opunerea contrastantă a unor figuri contrare, la anumite concluzii de ordin filosofic. Dar atâta vreme cât gândirea se sprijină pe imagine, fie ea cât de veridică, ea nu poate, ne destăinue Platon, să aibe acces la fiinţa însăşi. S'ar putea totuşi să ne apropie de ea, fără însă să atingă "esenţele". A "visa" despre fiinţă ar putea totuşi s'o facă şi poezia, dacă, cum indică Eminescu, imaginea se împleteşte cu gândirea. Concluziile lui, formulate în mod poetic, ce rezultă din punerea "faţă'n faţă" a unor contrarii, conţin totuşi "noime" (τὰ νόηματα) cu caracter filosofic, ca cele citate de noi mai înainte.De la "lumea", în sensul comunităţii oamenilor în veac, care "este aşa cum este", Eminescu ajunge la concluzii filosofice în ce priveşte probleme fundamentale şi situaţiile-limite ale vieţii, faţă de fiinţă şi de ne-fiinţă. Lumea ca "reprezentare", ca să folosim o expresie a lui Schopenhauer, pe care Eminescu l-a studiat cu toată seriozitatea unuia ce se pregătea, cu sprijinul lui Maiorescu, pentru o catedră universitară, poate să apară într'o privire retrospectivă ca un "vis", ca atâtea dorinţi neîmplinite, ca atâtea iluzii sfărâmate. E o viziune, cum am văzut mai înainte, nutrită de mulţi poeţi, fără a fi neapărat pesimişti în sensul modern al cuvântului. Dar, dacă "vieaţa lumii" e într'adevăr "visul

morţi-eterne" nu avem totuşi în faţa noastră "reflexiile unui
cuget blazat" cum credea Maiorescu? Ori, cum această formula-
re de la sfârşitul poemului "Impărat şi proletar" revine ca
un fel de "memento mori" al istoriei, într'o formă asemănă-
toare în "Scrisoarea întâia" la capătul unei cosmogonii, ins-
pirată din "Imnul creaţiei" din Rig-Veda X,129, este oare cazul
să acordăm acestei insistenţe nu atât valoarea unei incan-
tări faţă de o metaforă, cât adâncirea unui gând cu miez meta-
fizic? Când Eminescu ajunge din nou la concluzia că "vis al
nefiinţii e universul cel himeric", vom mai putea ezita în a-
i acorda cel puţin cu anticipaţie caracterul unei "filosofeme"
(φιλοσόφημα), adică al unui subiect de meditaţie şi nu a
unei simple metafore (μεταφορά), care înseamnă o transpu-
nere de la sensul propriu la cel figurat. S'ar putea crede la
prima vedere, că Eminescu în reflexia sa poetică din "Scri-
soarea întâia" nu face decât să reia într'o nouă formă un
gând mai vechi, înlocuind "moartea" cu "nefiinţa" sau chiar
stabilind dacă nu o identitate între ele, cel puţin un para-
lelism izbitor. O astfel de asemănare se pretează de altfel
destul de lesne nu numai imaginaţiei unui poet cunoscător şi
făuritor de mitologie, ci chiar omului de rând, simbolizând
Hadesul. Infernul este domeniul "umbrelor", şi tot astfel a-
parţin "ne-fiinţei" umbrele, imaginile lucrurilor şi fiinţe-
lor în ape sau oglinzi, ca şi fantasmele, nălucile şi aparen-
ţele de tot felul. Nu e de mirare, deci, că Platon considera
ne-fiinţa ca domeniul aparenţelor, ceva care reflecta fiinţa,
dar care nu e "nimicul". Din acest motiv, Platon în dialogul
"Sofistul" ajungea la strania concluzie pentru un eleat, că
"atât nefiinţa participă într'o oarecare măsură la fiinţă,
cât şi fiinţa la nefiinţă". Iar, dacă aşa cum a arătat Cice-
rone Poghirc în studiul său "Cu privire la traducerile Imnu-
lui cosmogonic din Rig-Veda în manuscrisele lui Mihai Eminescu", poetul a ajuns aici la o concluzie similară, ins-
pirându-se mai mult de la izvoarele înţelepciunii orientale
decât de la cele ale filosofiei occidentale, pe care de ase-
menea le-a studiat cu sârguinţă, aceasta nu face decât să confir-
me ipoteza noastră că poezia parcurge altă traiectorie decât

filosofia. Aceasta pentrucă el "contemplă" îndeosebi acel aspect esenţial al fiinţei, care este frumosul şi care deseori îi scapă filosofului.

Dar ajunşi la acest punct nu trebue să pierdem din vedere faptul că expresia "vis al nefiinţei" nu se referă la "lumea aşa cum este ea", ci la "universul cel himeric", adică cel monstruos, cel înfiorător şi absurd. Himericul este "coşmarul" pe care nefiinţa îl stârneşte în noi. Dar dacă există un "vis al nefiinţei", urât, trist şi amar, atunci există şi un "vis al fiinţei", un "vis ferice", un "vis de măreţie", un "vis misterios".

Inainte de a cunoaşte coşmarul "nefiinţei", Eminescu a trăit "visul fiinţei" în încântarea poetului faţă de frumuseţile firei, faţă de feeria unei naturi paradisiace. Din această "feerie a firii" s'au născut poemele lui Eminescu, chiar şi atunci când ele sunt pătrunse de acel "farmec dureros" atât de caracteristic nu numai peisajului eminescian, ci şi întregei făpturi, când "feeria" se destramă. Atunci când moartea intervine, feeria se întrerupe pentru moment, dar reapare transfigurată sub aspectul "farmecului dureros". Accentul de zguduitoare desnădejde, ce străbate atât de puternic poemul "Mortua est", încât la un moment dat faptul de "a fi" pare "nebunie şi tristă şi goală", îl face pe poet să constate: "de e sens într'asta e'ntors şi ateu". Dar desperarea nu durează mult şi feeria revine neîncetat în poeziile următoare, ca'n "Noaptea...", "Crăiasa din poveşti", "Dorinţa" şi multe altele. Din nou poetul e sedus de "un vis ferice", iar cântul lui se îngână cu "singuraticile izvoare". Feeria este completă când:

Adormind de armonia
Codrului bătut de gânduri...
Flori de teiu de-asupra noastră
Or să cadă rânduri-rânduri.

prefigurând episodul dragostei dintre Cătălin şi Cătălina, din "Luceafărul". O feerie orfică naşte din încântarea lui Eminescu în faţa firei, chiar şi atunci când "firea e tristă" ca în "Călin" de pildă. Eminescu ca şi Orfeu, nu are momente

de desnădejde decât la pierderea iubitei, fiindcă singură dragostea este creatoarea feeriei în "lumea aşa cum este ea".

Dar viaţa, firea toată, nu sunt pentru Eminescu "vis şi feerie" decât atunci când ele exprimă un "vis al fiinţei". Când însă urâtul, himericul, monstruosul domină, atunci ne aflăm în faţa unui "vis al nefiinţei". Iar când înţeleptul din imnul vedic priveşte "fiinţa încătuşată'n nefiinţă", spre deosebire de Platon ce vede"nefiinţa presărată pretutindeni în fiinţă", Eminescu în imnul său al creaţiei din "Scrisoarea întâia", vede "fiinţa şi nefiinţa" ca date împreună, în lumea atrasă la viaţă din infinit de acel "dor nemărginit", care "plantează în orce atom".Cu această noţiune a unui "dor nemărginit" ce apare mai de vreme sub forma mai simplă a unor "dorinţi nemărginite" (Impărat şi proletar), Eminescu dă o altă dimensiune creaţiei decât imnul vedic. Acesta (în traducerea lui C.Poghirc) vorbeşte de o dorinţă, de o sforţare, dar dorinţa este un "dor mărginit", acelaşi pe care-l cunoaştem şi în poezia noastră populară. In imnul vedic al creaţiei, lumea înainte de a lua fiinţă este în stare de haos, în stare nediferenţiată, în care "nici zi, nici noapte nu erau bine deosebite". Dacă lumea a fost sau nu creată, nu ştie decât "Cel din ceru'nalt", ne destăinuie înţeleptul Vedelor. "Dorinţa",mai presus de toate, aparţine acelui "Unu" vedic, care "respira'n sine fără suflu", asemeni Zeului care "singur stătut-a 'nainte de-a fi zeii", ca'n "Rugăciunea unui dac". Dorinţa din care însă se naşte în imnul vedic întreaga fire, ca orice dorinţă este mărginită, pe când prin natura lui dorul este nemărginit. Aici este noua dimensiune pe care o descoperă Eminescu. Lumea vine dintr'un infinit pentru a se stinge în altul. Totuşi, aici, nu e vorba ca la Nietzsche de "eterna întoarcere a aceluiaşi", ci de demiurgia "aceluiaşi şi celuilalt", în eternă alternare. Demiurgie însă înseamna nu numai "dor", ci şi voinţă, deci o sforţare, ca şi'n imnul vedic, dar cu alt accent, care nu mai vine din cosmogonia vedică, ci din concepţia occidentală a voinţei. Ea se manifestă în filosofia modernă începând cu Descartes şi Leibniz, înainte de a deveni dătătoare de măsură la Schopenhauer

şi Nietzsche. De altfel, chiar la Platon fiinţa se defineşte în termeni de forţă sau putere (δύναμις), iar la Aristotel ca ἐνέργεια, care în mod originar înseamnă "punerea în lucrare", iar aceasta la rândul ei necesită forţă, putere sau voinţă.

Dacă la Schopenhauer, care în mod netăgăduit a exercitat o influenţă hotărîtoare asupra lui Eminescu, voinţa constitue adevăratul miez al lumii, desvăluind însuşi sensul ei, ca "sinele" acestei lumi, la poetul nostru voinţa,ca expresie a vieţii, nu este decât o expresie a dorului. Iar dacă în poemul "Impărat şi proletar", Eminescu în loc de "dor nemărginit" se foloseşte de expresia "dorinţi nemărginite",aci încă dorinţa ţine locul dorului, pe care-l presimte şi-l anunţă cu anticipare. Când dorinţa ia dimensiuni in-finite,ea nu mai e simplă dorinţă, ci dor. De altfel dorul străbate întreaga noastră fiinţă, atunci când în loc de "dorinţi finite", "gândul purtat de dor" se încumetă spre zări de eternitate. Dar şi dorul îşi poate mărgini ocolul la care tânjeşte,când existenţial vorbind, tinde să-şi circumscrie aleanul, ca la Blaga de pildă, în "Curţile dorului". La fel şi la Eminescu, există o stăvilire a dorului, la dimensiuni mai reduse, mai accesibile, când "inima ne creşte de un dor, de-o dulce jele" (Călin, file din poveste). Dorul este în acelaşi timp dorinţă şi durere, dar şi nostalgie, nostalgie care îi dă, atunci când se trezeşte, pasiunea nemărginitului. Pentru a face sesizabil dorul, ca sentiment şi noimă totodată, într'o altă limbă, ca germana de pildă, avem nevoie să folosim împreunate trei expresii, la fel de sugestive: Sehnsucht, Wonne, Wehmut, iar în franceză: désir ardent, volupté douloureuse et nostalgie.

Dorul, ca dimensiune existenţială, fiind totodată dorinţă şi durere, este deseori însoţit, cum ni-l înfăţişează Eminescu, de acea "dulce jele" a "sufletului nemângâet". Când dorinţa e copleşită de durere, atunci jalea se instalează "îndulcind cu dor de moarte" (Peste vârfuri trece luna). La Eminescu, chiar şi suferinţa capătă acel caracter "dureros de dulce", ca'n "Odă în metru antic"; ne'ndurătoarea moarte

nu e lipsită de acea voluptate a dorului de ne-murire. Dar nemurirea este "rece" ca în "Luceafărul", fiindcă un "nemuritor" cuprins de dorul "muririi", poate ca "geniul în nefericire" să fie cuprins de dispreţ pentru "norocul ce petrece" pe cei trăind în "cercul strâmt"al lumii muritoare. In schimb pentru muritor, nemurirea este o "dulce voluptate", chiar şi atunci când, pentru a atinge acest ideal, el este "chinuit ca Nessus sau înveninat în haina-i ca Hercul". Acest dor de nemurire este"focul" pe care nu-l poate stinge nici "apele mării". Este "focul" ce mistue existenţa noastră, de care vorbeşte Heraclit din Efes, "dorinţă" arzătoare - sau mai de grabă dor - şi'n acelaşi timp temeritate.(fr.52 din prezentarea mea "Remontée aux sources de la pensée occidentale").Indrăzneala însă cere un act susţinut de voinţă, pentru ca dorul să nu se stingă, pentru ca timpul viu să nu devină veşnicie moartă. Căci viaţa născută şi trăită în dor nu dăinue decât prin voinţa de a trăi, de a supravieţui, dar nu învinge decât prin voinţa de depăşire, numită de Nietzsche "voinţă de putere" şi pe care Eminescu o presimte altfel transfigurată în acea "svârlire hazardată", care svâcneşte în orice fiinţă,în încercarea sa de a da un <u>sens</u> acestei lumi.

In această încercare stă şi <u>demiurgia</u> întregei firi, demiurgie care în om îşi găseşte accentul ei de necontenită zădărnicie. Incă în "Impărat şi proletar", Eminescu are conştiinţa acelei sforţări de Sisif a omenirii, atunci când"Al lumi'întregul sâmbur dorinţa-i şi mărirea". Şi dacă în "toată omenirea în veci acelaş om" se află, atunci "bătrânul Demiurgos se opinteşte'n van". Zădărnicia sau deşertăciunea istoriei rezidă tocmai în acea "eternă alergare", care de altfel nu este decât fuga de sine, fuga de a te confrunta cu propria ta fiinţă, cu propriul tău eu. Iar când Eminescu reia tema demiurgiei umane în "Scrisoarea a patra",el nu face decât să precizeze gândul "eternei deveniri, a aceluiaşi şi a celuilalt"."Vecinic este numai râul; râul este Demiurg", iar vieţile noastre trecătoare sunt numai "undele ce curg". Râul şi unda, simboluri ale acestei împletiri de destine

între veşnic şi trecător, între "a fi şi a nu fi" şi "a nu fi şi a fi". Ne aflăm dintr'odată pe drumul mereu schimbător şi totuşi acelaşi, care se îndreaptă într'un sens şi se întoarce în altul, de care vorbea obscurul şi în acelaşi timp luminosul Heraclit, aşa de puţin înţeles până astăzi.

Dar demiurgia aceasta, mereu schimbătoare, <u>stă</u> totuşi sub semnul eternităţii şi sub acest semn se întâlnesc mereu drumurile atât de diverse ale lui Parmenide din Elea şi Heraclit din Efes, unul apucând pe calea mai sigură şi ocrotită a eternului prezent, iar celălalt cotind mereu pe calea schimbătoare (παλίντροπός ἐστι κέλευθος) a eternei întoarceri a aceluiaşi şi a celuilalt. Eminescu le-a întrezărit pe amândouă şi le-a dat glas poetic, mai cu seamă în două poeme: "Cu mâne zilele-ţi adaugi" şi'n "Scrisoarea a patra" de care am pomenit mai înainte.

Intr'adevăr "sub raza gândului etern" avem în faţă,cu toate adăogirile şi scăderile timpului, "de-apururi ziua de azi". Dar în acelaşi timp, în perspectiva timpului existenţial, vedem viaţa şi fiinţa sub perspectiva zeului Ianus,cel cu două feţe privind în acelaşi timp spre trecut şi spre viitor.

Pe ce drum se afla Eminescu când încerca să stea la "cumpăna gândirii", la acea răscruce de drumuri, atât de hotărîtoare pentru destinul nostru? La acea cumpănă unde "s'asamăn între-olaltă viaţă şi cu moarte" cum zice Eminescu în "Se bate miezul nopţii..." sau unde fiinţa se aseamănă cu nefiinţa şi nefiinţa cu fiinţa, ca'n somn şi trezie. Intre ele însă, cum indică metaforic Eminescu "stă neclintită limba" a clopotului ce bate miezul nopţii. Miez de noapte, ce stă de strajă între ziua ce a trecut şi cea care vine, între sfârşit şi început. Imagini care prefigurează vămile vieţii şi ale morţii, hotarele fiinţei şi nefiinţei, oscilând mereu între vis şi realitate. Peste aceste "vămi" sau hotare nu poate trece nici poetul cu imaginaţia, nici filosoful cu raţiunea, numai credinţa religioasă poate arunca o punte între cele două lumi, cea de aici şi cea de dincolo.

Totuşi nu acordăm noi oare lui Eminescu, cântului său

tainic, puteri orfice? Nu este Eminescu Orfeul cântecului nostru românesc, expresia cea mai înaltă a miracolului petrecut pe meleagurile noastre? Dar Orfeu,voind a înfrunta destinul, nu a ieşit, până la urmă, învingător în încercarea lui supra-omenească, de-a reda viaţă iubitei pierdute. Căci oricât de puternic şi de transfigurator este cântecul lui, poetul îşi dă seama: "Nu'nvie morţii-e'nzadar, copile!"

Dar această zădărnicie nu duce până la urmă la desnădejde? Chinul imposibilităţii "nemuririi", vaietul celui care se topeşte în flăcări "pe-al său propriu rug" nu trezeşte în muritor "nepăsare tristă"? Mai există oare salvare, ca'n mitul antic al paserei Phoenix, care reînvie din propria ei cenuşă? Regăsirea atât de stăruitor cerută în "Odă în metru antic": "ca să pot muri liniştit, pe mine mie redă-mă" este oare ultima culme a înţelepciunii eminesciene?

Soluţia "nimbului nemuririi", văzută în perspectiva unei viziuni antice reînviate, este prea senină şi în urma urmelor încă prea olimpică, pentru a conveni unui bard orfic, din ţinuturile daco-tracice.

Zguduitoarea poezie "Rugăciunea unui dac", care n'are pereche în literatura universală, fiind încărcată de unele accente mai tragice decât suferinţele, până la urmă răsplătite, ale lui Iov, nu lasă nicio îndoială asupra destinului unui poet care vede în culmea tragediei sale, "în ură şi blestem", suprema binecuvântare. Să nu ne lăsăm tulburaţi de faptul că "Odă în metru antic" este posterioară "Rugăciunii unui dac", fiindcă aici noi avem în vedere în primul rând profunzimea sentimentului existenţial la Eminescu, în trăirea unui destin până'n consecinţele lui extreme. De ce să căutăm mai mult în destinul acestui dac, cifrul secret al vieţii sale, decât în "Luceafărul", sau în "Odă în metru antic",publicate ulterior?

Nu este oare "Luceafărul", cu toate motivele sale de inspiraţie pe care ni le pune la îndemână istoriografia literară, de la povestea relatată de R.Kunisch, până la Upanişade, cheia tragicului eminescian, al geniului nefericit? Iar în "Oda" amintită, nu transpare oare veşnicul lui chin,

focul ce-l arde în viaţă şi mistue creaţia lui? Au destinul unui dac nu este mai aproape de soarta lui şi a neamului nostru prea oropsit de vitregiile istoriei, la acele porţi ale Europei pe unde au trecut hoardele stepelor asiatice şi unde s'au încrucişat imperialismele cele mai hrăpăreţe? Nu zace în tragedia dacului înfrânt mai mult destin, decât în reînvierea "poporului împărat",dorită cu atât entuziasm de Eminescu la începuturile sale poetice?

Ce ne face să zăbovim atât de mult asupra acestui poem, în care parcă răsună un strigăt pe care-l credeam de mult apus?

Dacă începutul "Rugăciunii unui dac" are afinităţi cu motivele de inspiraţie ale "Scrisorii întâia", provenite din cosmogonia vedică şi purtând reminiscenţe din presocratici, ca Xenofan şi Heraclit, cum ne atestă versul: "Căci <u>unul</u> erau în toate, şi <u>totul</u> era una" (καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα) nu este mai puţin adevărat că tragicul dacului,la Eminescu, depăşeşte cu mult pe acel al tragediilor antice. Aceasta cu atât mai mult, cu cât nu este vorba de un tragic izvorît din ὕβρις , adică din prezumţie sau din lipsa de măsură sau conflict între legea lumească şi cea dumnezeiască, ci dintr' o supremă mărinimie faţă de cel care-l împilă. "Fiul Omului, se plângea, că nu are unde să-şi plece capul" (Matei 8,20), iar dacul lui Eminescu cere răsplată cerească pentru acela "Ce mi-ar răpi chiar piatra ce-oiu pune-o la căpătâiu".

Suntem aici la limitele tragicului şi la începutul unei sfinţenii,neîntâlnite decât poate la unii a căror credinţă depăşeşte cu mult limitele condiţiei umane. Să observăm totuşi că la dacul lui Eminescu credinţa izvorăşte, ca şi la creştini, din mântuire.

El este-al omenirii izvor de mântuire:
Sus inimele voastre! Cântare aduceţi-i,
El este moartea morţii şi învierea vieţii!

Dacă orfismul naşte din dorinţa unei fericiri veşnice, dorinţă ce nu se poate împlini, fiindcă nicio fericire pământească nu e veşnică, dacă demiurgia creaţiei zădărniceşte până în cele din urmă împlinirea dorită,dacă tragicul nu ia

sfârşit decât prin acceptarea lui, prin acel "amor fati", rugăciunea născută din tragic se'nalţă pe treptele mântuirii, se transfigurează la lumina icoanei Maicii Domnului. Cele câteva versuri intitulate simplu "Rugăciune", închinate "Maicii preacurate", nu izvorăsc dintr'o credinţă dogmatică, ci din acel sentiment mioritic din care au fost create poemele "Mai am un singur dor", "Nu voiu mormânt bogat", "Când voiu muri.." în care ca şi în poezia ţărănească, bătrâna maică e în căutarea păstorului sacrificat.

Eminescu începe prin a-şi acorda orfic lira sa şi sfârşeşte în paradisul cosmic al păstorului din Mioriţa. Nici nu se putea un sfârşit mai înălţător şi totodată atât de familiar poeziei populare, ca moartea nuntă cosmică,din poemul în care transpare miracolul creaţiei anonime a poporului român. Eminescu, singur, reuşeşte să dea acestui miracol în tonalitate minoră, o orchestraţie majoră cu caracter universal. De aceea putem fără înconjur să-l considerăm, fără falsă modestie, printre marii poeţi ai literaturii universale: Pindar, Dante şi Hölderlin.

El rămâne încă pentru cugetarea românească un izvor nesecat de inspiraţie şi îndemn de a valorifica pe deplin pe plan metafizic, tot ce ne-a putut aduce el printr'o cunoaştere poetică la înălţimea culturii universale.Dacă aceste "digresiuni" pot contribui, cu mult puţinul lor, la deschiderea unei noi căi de a pătrunde şi de a desluşi "minunea eminesciană", atunci autorul lor nu va fi făcut aceste ocoluri în zadar. A gândi cu Eminescu, cum am mai spus odată,acum câteva decenii, la "Centrul Românesc de Cercetări" de la Paris, este datoria majoră a tuturor acelora dintre noi, care încearcă să desluşească ceva din misterul fiinţei şi din propriul lor destin. Iar dacă cuvintele lui Nicolae Iorga se adeveresc, şi anume că ne găsim în faţa "celei mai vaste" şi totodată, îmi permit să adaog, "a celei mai profunde sinteze a sufletului românesc", atunci nu ne rămâne altceva de făcut decât să ne împărtăşim din tainele minunei eminesciene.

L'AUTRE MONDE

Les signes de reconnaissance

par Paul H.STAHL

L'idée qu'on se fait de nos jours de la vie et de la mort n'est pas du tout celle que les gens du passé se faisaient. On ne pense plus à la mort et une barrière insurmontable sépare dans la pensée et le comportement des gens ces deux mondes. Ce n'était pas le cas pour le passé, car dans la plupart des sociétés européennes l'idée de la mort était présente tout au long de la vie. Si on remonte à l'antiquité romaine par exemple, les vivants avaient à proximité leurs morts; parfois les tombeaux étaient réellement près de la maison, ou sur les champs de la famille avoisinant la maison. Et même s'ils ne l'étaient pas, les morts étaient présents car, divinités domestiques, on s'en occupait régulièrement en leur sacrifiant, en s'adressant à eux, en les honorant. Les morts vivaient par les actions de leurs descendants et si jamais les vivants oubliaient les ancêtres, ces derniers étaient tristes, leur sort devenait misérable et ils se vengeaient sur les descendants au lieu de les protéger [1).

Le christianisme, tout en le modifiant, a admis le culte des morts; les pêchés des personnes décédées sont pardonnés par les prières des vivants, qui célèbrent le souvenir des morts à des moments précis de l'année, en rapport avec le calendrier religieux ou la date du décés de chacun.

Les Roumains ont maintenu des pratiques où christianisme et traditions préchrétiennes se rejoignent. Les gens du passé, paysans ou citadins, vivaient dans un contact quotidien avec l'idée de la mort et avec le souci de s'assurer de bonnes conditions pour la vie qui suit la vie, là-bas,dans l'autre monde. La vie terrestre est courte; la mort n'est que le passage vers une vie éternelle plus importante que celle terrestre, ne serait-ce que par sa durée. Puisque le passage dans l'autre monde est le sort inéluctable de chacun,il faut s'y préparer et ce n'est pas une mince affaire, car ce souci doit vous préoccuper non seulement lorsque la fin approche mais en permanence, depuis la naissance et jusqu'à la mort.

Les études sur la mort chez les Roumains portent surtout sur la cérémonie de l'enterrement; on commence l'étude par les signes annonciateurs et on finit par les requiems qui se déroulent sept années après la mort, éventuellement avec l'exhumation des ossements. J'essaierai de mettre en lumière d'autres idées aussi, dont quelques détails sont apparus ici ou là, mais qui méritent d'être regroupés afin d'aboutir à une vision d'ensemble. Je classe les faits en deux groupes; le premier décrit comment on peut arriver dans l'autre monde. Le deuxième, sur lequel j'insiste car c'est la partie la moins connue, traite d'un aspect touchant,comment retrouver les siens. En effet, deux semblent être les soucis dominants de l'âme lorsqu'elle se sépare de ce monde (les mêmes d'ailleurs que pour les vivants); rejoindre le Paradis et retrouver ceux qu'on a aimé, les siens en premier lieu. Il ne s'agit pas de donner ici des descriptions minutieuses de chaque aspect, mais seulement d'indiquer les grands groupes d'idées qui se retrouvent dans les pratiques des Roumains.

Arriver dans l'autre monde.

Il faut faire le passage de vie à trépas dans de bonnes conditions, disposant de tout ce dont on a besoin pendant le voyage et pour le séjour dans l'autre monde.

Les Roumains n'ont pas des croyances en rapport avec la métempsychose ou quelque autre forme de vie précédant la naissance. On reçoit une âme donnée par Dieu, âme qui anime le corps, lui donne le souffle, le sang. Mais si une vie avant la vie n'existe pas, le destin semble se manifester dès la naissance par exemple, si l'enfant naît dans le placenta qui le recouvrait dans l'utérus de la mère, s'il a les yeux et les cheveux rouges, ou si son épine dorsale est plus marquée et suggère la présence d'une queue, les probabilités sont grandes que le nouveau né deviendra un vampire ("strigoi") ou un loup-garou ("vîrcolac"). Les jours qui suivent la naissance voient venir les fées ("ursitoare") qui fixent le destin, mais un destin qui se déroule dans ce monde,tandis que le sort de celui qui devient vampire touche aussi l'autre monde.

Une personne normale peut avoir une mort normale, mais son sort favorable dans l'autre monde n'est pas pour autant assuré. En effet, les vivants doivent nécessairement aider les trépassés dans leur effort pour se détacher de ce monde et pour arriver après une longue route au point final, très loin, en allant semble-t-il "vers le ciel", ou "vers le soleil couchant" ou "en suivant la voie lactée". Celui qui part aura donc près de lui, dans le cercueil, un bâton, de bonnes chaussures, de bons habits, un bonnet ou un fichu sur la tête. Il aura en plus dans la main quelques pièces métalliques pour payer les "douanes" ("vămile").

Dans l'autre monde il a besoin de tout ce dont il avait besoin ici bas; de chaleur, et alors les vivants allument certains jours un feu au milieu de la cour.Ils mettent à côté, sur une table, ce qu'il faut pour manger, car les morts ont faim et doivent être périodiquement nourris. Les dates où on leur offre à manger sont en rapport avec la date de leur mort ou avec le calendrier religieux lorsque tous les morts sont honorés en même temps. Lorsque les vivants sont à table et des miettes leur tombent par terre, c'est un signe que les morts ont faim, les ressemblances avec des coutumes de l'antiquité sont souvent surprenantes[2].

La première chose que les vivants font lorsqu'ils rentrent chez eux après l'enterrement, est d'organiser un banquet, coutume pratiquée par toutes les populations de l'Europe orientale; le mort est censé y prendre part et profiter des aliments et des boissons.

Un souci particulier est celui de leur offrir suffisamment à boire; la coutume de porter quarante jours de l'eau chez quelqu'un et de l'offrir en souvenir du mort, dans la conviction qu'elle servira au mort, est générale en Roumanie.

La lumière leur est assurée par les bougies qu'on brûle en leur mémoire, surtout par la première qui est faite avec une corde ayant la longueur du corps de la personne décédée. On offre des vêtements périodiquement, et cela commence immédiatement après l'enterrement, lorsqu'on offre les vêtements du mort lui-même; ce sont des personnes ayant le même sexe et à peu près le même âge que le mort qui les reçoivent. Des vêtements neufs sont donnés à neuf mois ou à une année après la mort de quelqu'un, vêtements destinés aux pauvres du village; dans le département de Gorj j'ai vu les vêtements installés d'abord sur la croix plantée sur le tombeau, et ce n'est qu'ensuite qu'on les a données à un pauvre. Evidemment les vêtements sont censés servir au mort.

Le cercueil s'appelle parfois maison et a la forme d'une maison, avec un toit et des petits trous latéraux par où l'âme peut aller et venir.

Si la plupart de ce qui vient d'être décrit se déroule après la mort, les gens pensent à ces problèmes depuis toujours, plus fréquemment lorsqu'on avance en âge; j'ai vu des vieillards qui avaient déjà préparé leur cercueil, leurs vêtements pour s'enterrer, l'argent pour payer les offices religieux. On prépare des ponts, on nettoie et on capte des sources et on les installe sous des abris, on soigne les puits, on greffe des arbres fruitiers; on aura ainsi des facilités pour traverser les rivières, trouver de l'eau lorsqu'on a soif et de quoi manger. La similitude de ces pratiques avec les contes qui racontent le voyage dans "l'autre monde"

("pe tărâmul celălalt") de la fille qui profite des soins qu'elle donne aux sources, au four qui fait du pain, aux arbres fruitiers, est remarquable.

Les parents du mort plantent sur le tombeau un arbre fruitier (pommier ou prunier de préférence), qui, s'il suggère l'arbre du paradis, assure en même temps des fruits à l'âme dans l'autre monde.

Dans une histoire qui raconte comment le soleil veut épouser sa soeur la lune, le Vieil Adam conduit le soleil au paradis:

Raiul îl descuia	Paradis ouvrait
In el că intra	Dedans pénétrait
Dar ei ce-mi vedea?	Et qu-est-ce qu'il voyaient?
Făclioare aprinse	Des torches allumées,
Mescioare-ntinse,	Des repas servis,
Păhărele pline.	Des verres remplis.
In jur prejur de masă	Et à table, autour,
Nişte pomişori	Plusieurs arbrisseaux
Sunt verzi înfloriţi	Ils sont verts, fleuris
Dar pîn crîngurele	Mais dans les rameaux
Nişte păsărele	Il y-a des oiseaux
Da nu's păsărele	Mais pas des oiseaux
Ci sunt copilaşi	Des enfants joyeux
Mîndri îngeraşi	Des fiers angelets
Cîntă fericeşte	Chantent, rendent heureux
Părinţii ş'odihneşte.	Leurs parents soulagent.
Ferice de noi	Comme nous sommes heureux
De părinţii noştri	Avec nos parents;
Când ei ne-au făcut	Lorsqu'ils nous ont fait
Bine ne-au grijit;	Bien nous ont soigné;
Dacă or muri	Et s'ils vont mourir
Au cu ce trăi	Pourront se nourrir
Cu ce ne pomeni.	Nous commémorer.[3]

Tout ce qui entoure le rituel de l'enterrement est fait pour organiser une mort correcte. Ne pas observer scrupuleusement les conditions de la mort signifie s'exposer soi-même,

l'âme du mort aussi, aux plus graves dangers[4]. L'âme risque soit de souffrir, soit de ne pas réussir à se séparer des siens, soit de ne pas arriver dans l'au-delà. Un mort devenu vampire est tout ce qu'il y a de pire pour les siens, dont il provoque la mort et qu'il ennuie en permanence. Pour le village aussi les conséquences sont désatreuses; les récoltes compromises, le lait des vaches qui tarit, les animaux qui meurent, des pluies interminables accompagnées de grêle, sans oublier la peur pesante qui s'installe au village.

Retrouver les siens.

Si ce qui vient d'être exposé est déjà connu car c'est sur ces aspects qu'ont insisté la plupart des études, ce qui suit est resté insuffisamment exploré. Il s'agit de la grande préoccupation des gens de se retrouver entr'eux, en fait de reconstituer dans l'autre monde la société d'ici bas. Et même ce qui a été énuméré plus haut contribue à la solution de la question posée par ce deuxième chapitre, retrouver les siens. En effet, la première condition pour retrouver les siens est de les aider à arriver au même endroit où on irra soi-même après la mort, et d'éviter qu'une âme s'égare en route.

Etre baptisé.

Seuls ceux qui sont baptisés peuvent entrer au Paradis après leur mort, il faut par conséquent baptiser à n'importe quel prix l'enfant qui va naître. C'est ce souci qui fait qu'un enfant qui normalement est baptisé quelques jours après sa naissance, sera baptisé au plus vite s'il est malade ou s'il risque de mourrir[5]. Dans de tels moments l'Eglise permet à n'importe qui de le faire. "Les enfants des chrétiens morts avant d'avoir été baptisés, seront comme ceux des païens; ils n'iront pas dans le royaume des Cieux, ni dans l'Enfer, mais resteront dans un endroit plein de lumière... Lorsqu'on baptise quelqu'un les cieux sont ouverts, cieux fermés à cause d'Adam et qui sont restés fermés jusqu'à l'arrivée de Jésus-Christ"[6].

Ne pouvant pas entrer dans le Paradis l'enfant ne rejoindra pas ses parents et risque même de devenir vampire. Cette situation se reflète dans bien de cimetières de l'Europe où les enfants non baptisés occupent une place à part; chez les Roumains ils sont enterrés dans l'un des angles du cimetière ou même à l'extérieur de l'enceinte[7]. - Le même souci dominait l'esprit des autres populations de l'Europe du sud-est. Médecin, le voyageur Hacquet rencontre dans un village de l'Istrie une femme qui était en couches depuis huit jours et qui, oubliant ses souffrances et la mort qui la guette, s'adresse à lui pour lui dire: "Si vous êtes un médecin, rendez-moi au moins le service de sauver mon enfant de la damnation éternelle; voyez s'il ne sort pas quelque partie de son corps où vous puissiez le baptiser"[8].

Etre marié.

Dans l'optique de la question qui me préoccupe ici, le baptême constitue un moyen d'arriver dans l'autre monde et rejoindre ses parents: le mariage peut être envisagé à travers le même point de vue. En effet, de même qu'il faut avoir de la lumière, de la chaleur, des vêtements, de la nourriture, il faut avoir une femme (ou un homme). Pour les paysans du passé rester célibataire était une chose inconcevable, de même qu'il était inconcevable de ne pas avoir des enfants[9]. Les malades, les fous, les estropiés seuls pouvaient rester sans femme ou sans homme, et même ces catégories étaient parfois mariées pour respecter le modèle social, modèle qui continuait dans l'autre vie. La relation mariage - mort est l'une des plus constantes dans les croyances du passé et ceci non seulement pour les Roumains; des sacrifices de femmes destinées à accompagner des personnages importants dans l'autre monde sont signalés par les voyageurs arabes qui traversent la Russie encore au 13-ème siècle[10]. Les jeunes gens non mariés voyaient leur cérémonie d'enterrement transformée en une cérémonie de mariage suivie d'une cérémonie d'enterrement; la coutume a été décrite maintes fois, je n'in-

siste pas sur elle[11]. Dans un pareil cas auquel j'ai assisté en 1954 sur la vallée de la Bistriţa (en Moldavie), une mariée morte, habillée en mariée et coiffée de la couronne des mariées, était appuyée debout au paroi de l'église du cimetière; l'arbre qui devait être planté sur son tombeau était à côté.

La cérémonie de mort-mariage est faite dans le souci de donner au mort tout ce qu'il aurait pu souhaiter dans ce monde et le faire ainsi se séparer plus facilement du monde. Mais elle est probablement faite en même temps dans le souci d'assurer dans l'autre monde un mari ou une femme à celui qui vient de mourir.

Se reconnaître.

Le rituel de l'Eglise pour l'enterrement est précédé par l'introduction de passages pris au mariage, lorsqu'on enterre des jeunes gens non mariés. Le rituel de mariage de deux personnes vivantes comprend par contre des éléments en rapport avec l'autre vie et qui n'ont rien à voir avec la religion mais avec le désir de se retrouver dans l'autre monde. Trois sont les objets qui signifient ce désir chez les Roumains; l'anneau, le mouchoir et la chemise.

Les anneaux que les jeunes mariés échangent à l'église pendant la cérémonie font partie du cérémoniel religieux lui-même. Ils porteront chacun dorénavant un anneau avec lequel ils s'enterreront pour arriver avec lui dans l'autre monde et ainsi se reconnaître.

Le mouchoir (ayant souvent plutôt la forme allongée d'un ruban) est encore une pièce rencontrée habituellement dans les cérémonies paysannes; pendant que le prêtre lit ses prières, les deux futurs époux tiennent chacun l'un des deux bouts d'un mouchoir qu'ils gardent par la suite précieusement. A la mort de l'un des deux époux, on coupe le mouchoir en deux, une moitié étant mise dans le cercueil; la deuxième moitié sera mise dans le cercueil du deuxième membre du couple; ils se reconnaîtront dans l'autre monde mettant ensemble les deux parties du mouchoir. Cette fonction du mouchoir

qui n'est pas prévue dans le cérémoniel de l'église mais qui est ajoutée par les paysans eux-mêmes, a une longue histoire. Il faut se rappeler tout d'abord qu'un tissu ("basma","ştergar", "batistă" - ayant la forme carrée habituelle d'un mouchoir ou celle allongée d'une serviette) apparaît dans les cérémonies en rapport avec les deux autres moments importants de la vie humaine; les participants au baptême ou au mariage reçoivent des mouchoirs en cadeau. Dans les baptêmes modernes, l'ancien tissu est devenu un mince ruban placé sur une petite croix métallique, l'ensemble étant fixé sur la poitrine. On accroche des serviettes ou des mouchoirs aux candélabres des églises, on les met autour des icônes; on les accroche aux arbres (sapins surtout) décorés pour les mariages ou les enterrements; on les accroche aussi aux arbres vivants dans le cadre de pratiques en rapport avec le culte des arbres[12]. Il s'agit d'une coutume largement répandue en Europe et en Asie où le tissu symbolise la relation entre les deux parties qui touchent le tissu; les deux époux sont liés entr'eux en tenant le ruban par les deux bouts, de même que dans les icônes où la Vierge tient au ciel le bout d'un ruban dont l'autre bout est tenu à terre par un croyant, qui profite ainsi du soutien de la Vierge. Faire cadeau un ruban à quelqu'un dans une cérémonie, signifie l'associer aux autres personnes de la cérémonie. Suspendre à un arbre sacré un ruban ou un morceau de son vêtement signifie le désir de celui qui pose le tissu d'avoir une relation et de profiter de la force vive de l'arbre[13]. Dans les contes, les deux amoureux se donnent l'un à l'autre des mouchoirs; lorsque le mouchoir de l'un devient rouge, c'est le signe que son compagnon se trouve en danger ou qu'il est mort. - Dans les danses roumaines celui qui conduit la danse a parfois dans la main libre un mouchoir; le premier et le deuxième danseur qui conduisent la danse chez les Grecs ou les Aroumains du Pinde, sont unis par un mouchoir entr'eux. I.D.Ştefănescu cite les danses sacrées qu'il a observé en Bulgarie auprès des grands monastères, où des jeunes filles conduites par un prêtre dansent en se tenant par la main, mais en tenant à la main un mou-

choir et une fleur[14].

La chemise portée pendant la cérémonie de mariage a une place spéciale dans la vie. Si à l'occasion de toute fête importante il faut s'habiller de vêtements neufs, pour le mariage les chemises neuves portées par les futurs époux sont faites par la jeune fille. Elles servent une seule fois, le jour du mariage; par la suite on les met à l'abri quelque part et le jour de l'enterrement on habille les époux avec elles. Les époux peuvent ainsi se reconnaître dans l'autre monde. Si la préparation d'une chemise neuve pour le jour du mariage est connue, il est moins connu que cette chemise est celle de l'enterrement. J'ai découvert par hasard la force de cette coutume et son explication en essayant dans un village du Gorj (en Petite Valachie) d'acheter une très belle chemise à une vieille femme qui ne voulait la vendre à aucun prix: "Si je vous la vend, mon mari ne me retrouvera pas dans l'autre monde".

Chez les Aroumains du Pinde j'ai vu une coutume semblable; dans l'angle sacré de la pièce principale, tout près des icônes, étaient mises les couronnes de mariage. Portées le jour de la cérémonie religieuse elles sont gardées avec religiosité pour être mises dans le cercueil des époux leur facilitant la reconnaissance dans l'autre monde[15].

Installer le pommier ("punerea mărului", "punerea mesei")

Quelque temps après le mariage, d'habitude à une année, les deux époux organisent une fête, bien décrite par Simion Florea Marian[16]. On invite les parrains, les plus proches parents, le prêtre et douze personnes étrangères. On prépare pour chacun des participants une cruche neuve en terre, du vin des gimblettes. Les invités étrangers participent à une partie seulement de la fête, après quoi ils se retirent en emportant leur cadeau, appelé "parastas", comme les requiems faits pour les âmes des morts. En plus on fiche en terre un arbre décoré de fruits, de rubans, de mets en pâte; des petits arbres peuvent être préparés pour chacun des participants, arbres qui leur sont offerts. L'arbre le plus grand est erigé à une place d'honneur près des parrains auxquels il est offert à la fin en leur disant "dans ce monde-ci il est à vous, dans l'autre il sera à nous" (les époux). On offre parfois deux chemises aux couple parrain et le cadeau est accompagné par la même formule. Les deux époux peuvent se reposer sur l'arbre dans l'autre monde; bien que de manière vague, cette idée implique deux autres idées, d'abord celle que les époux seront ensemble dans cet unique arbre, ensuite que, de même que dans la poésie citée plus haut, ils reposent sur un arbre tels des oiseaux. Il faut se rappeler que les oiseaux symbolisent les âmes des décédés, symbole classique habituel pour l'antiquité de même que dans les coutumes et l'art contemporain[17].

Les morts qui reviennent.

Une fois séparée du corps, l'âme suit un itinéraire dont une bonne partie se déroule (au début surtout) près de la maison et de la famille. Le mort se trouve naturellement à proximité de sa maison, mais une fois enterré il ne doit plus revenir au-delà de quarante jours. Les gens font tout ce qu'ils peuvent pour empêcher le mort de revenir, car son retour insistant signifierait qu'il n'est pas parti pour de bon, qu'un accident est arrivé et qu'il n'est pas parvenu dans l'autre monde.

Il y a des périodes licites où le mort peut normalement revenir; ainsi, il trouve chez lui de quoi manger pendant quarante jours après sa mort. A cette fin on met quelque chose à manger sur un plat suspendu sous le toit (la gouttière) de la maison. Dans le sud de la Roumanie j'ai constaté que cette place correspond avec l'angle sacré de la maison, celui sous lequel est enterrée la tête de l'animal sacrifié lors du commencement des travaux de construction de la maison, et celui aussi où est placée l'icône lorsqu'on s'installe dans la maison.

Les morts peuvent revenir normalement aussi durant les quarante jours qui suivent les Pâques. On leur met

alors aussi à manger dans la première pièce de la maison ("tindă"), dans l'angle de la pièce caché par la porte qui s'ouvre; cette place correspond ainsi avec l'endroit où on met dans les églises les bougies pour les morts[18]. Pendant quarante jours que le mort est chez lui on ne balaye pas là où on leur met à manger pour ne pas les remplir de poussière[19].

On doit remarquer le fait que les morts d'une famille rentrent chez eux et ne vont pas ailleurs. Les liaisons de la parenté se maintiennent telles quelles même si une partie des parents est dans ce monde et l'autre dans l'autre monde.

S'enterrer ensemble.

Les structures sociales du passé ne se limitaient point aux plus proches parents, comme c'est le cas dans le monde moderne. Il s'agit de solidarités et de structures qui avaient une force et une consistance exceptionnelles, dépassant le cercle étroit des proches parents. Pour les Roumains, trois sont les unités sociales qui ont dominé leur vie durant les temps modernes; la maisnie ("gospodăria"), le lignage ("neamul" - qui peut être traduit tantôt par parentèle, tantôt par lignage), et le village. Des villages existent de nos jours aussi, mais ils n'ont plus le visage du passé, visage unitaire, qui rend tous les habitants solidaires et qui leur assure dans une certaine mesure un sort commun. La maisnie, le lignage et le village apparaissent comme tels dans bien des moments du passé. On constate leur importance aussi par l'observation des problèmes soulevés dans cet article.

On va ensemble à l'église et on s'installe selon sa place dans tel ou tel village, ou dans telle ou telle maisnie. Le problème est très peu étudié; je présente ici deux formes seulement. - Il y a d'abord celle signalée par Henri H.Stahl[20] pour le village Drăguş, où chaque maisnie avait sa place dans l'église, place où se regroupaient tous ses membres. La jeune fille se met près des parents jusqu'au mariage; une fois mariée elle n'appartient plus à sa famille

d'origine mais à celle de son mari et change donc de place dans l'église. - En d'autres églises roumaines les hommes et les femmes sont séparés, et forment deux groupes distincts, comme ils le sont parfois dans les fêtes, dans les danses, ou dans les réunions dans la rue où hommes et femmes discutent séparément. Si l'église appartient à deux villages, comme je l'ai vu dans une vieille église en bois du Bihor, à part la séparation par sexes (les hommes se placent dans le naos, les femmes dans le pronaos), il y a en plus une deuxième séparation; l'église était idéalement séparée tout de son long, à gauche les membres d'un village, à droite les membres de l'autre. Et si une femme de l'un des deux villages épouse un homme du village voisin, elle se met dans le pronaos du côté où se trouve son mari.

Lors de la fête des morts, lorsque le village les commémore en même temps aux dates fixées par le calendrier religieux, on se rassemble dans la cour de l'église, là où se trouve le cimetière. Les gens se mettent à table groupés par maisnies et pas autrement, les places de chaque groupe étant parfois marquées sur la table (en fait un arbre coupé en deux tout le long du tronc)[21]. Le même groupement par familles pour commémorer ses morts existe dans les autres pays du sud-est européen; en Grèce (dans le Péloponèse par exemple) il y avait dans le cimetière des tables séparées; en Serbie il y a des petites cabanes appartenant chacune à un groupe apparenté[22].

On s'enterre selon les même règles de groupement par maisnie et par village, avec la conviction qu'on se retrouvera de la même manière dans l'autre monde. Le cimetière villageois est réservé aux membres du village, pas aux étrangers. Si un étranger doit être enterré dans le cimetière d'un village, sa place est indiquée par un élément qui marque sa séparation avec la communauté villageoise locale; son tombeau est alors placé séparément, dans un mauvais endroit (les angles du cimetière, la partie la plus éloignée de l'église, éventuellement à l'extérieur de la clôture). J'ai retrouvé les mêmes pratiques ailleurs en Europe, dans les pays balkaniques notamment.

Les membres d'une même maisnie s'enterrent à côté les uns des autres ou les uns sur les autres; le groupement est le même que dans l'église par exemple, les femmes étant placées dans le tombeau de la famille d'origine si elles meurent avant le mariage, dans le tombeau du mari si elles meurent après le mariage. Il y a donc une correspondance complète avec la manière dont on l'appelle; elle commence comme "Maria, fille d'un tel" et finit comme "Maria, femme d'un tel". Les inscriptions sur les vieilles pierres tombales témoignent de l'ancienneté de ces pratiques chez les Roumains[23)].

Les populations organisées en tribus et phratries ont des cimetières qui tiennent compte de ces unités sociales. On peut trouver par exemple tout autant de cimetières qu'il y a des phratries. Ceci est vrai pour les populations du Caucase, Géorgiens par exemple[24)], comme il l'est vrai pour les régions tribales de l'Albanie du Nord[25)]. Dans le Mani, au sud du Péloponèse, les lignages (qui dominaient la vie locale) avaient soit des cimetières particuliers soit des places leur appartenant à l'intérieur d'un cimetière plus grand. Nikola Pavković signale de tels cimetières lignagers en Jougoslavie[26)].

Si les Roumains ont dans la majorité des cas un cimetière unique par village, on trouve aussi des cimetières par lignage ("neam"), comme je l'ai vu dans les villages composés de hameaux dans les Monts Apuseni (Valea Arieşului). Parfois un lignage a son propre cimetière, de petites dimensions, situé sur les terres mêmes qui lui appartiennent.

Plus rare et donc plus difficile à expliquer est la situation des gens enterrés dans le jardin de leur propre maison. C'est toujours dans des villages dispersés que j'ai rencontré de telles situations; il s'agit de deux régions, l'une située au nord des Monts Apuseni, l'autre dans le département de Hunedoara (Ţara Pădurenilor). Il s'agissait de tombeaux d'enfants surtout. Serait-ce la difficulté de transporter les morts à un lointain cimetière villageois qui explique cette particularité? Je suis plus enclin à considérer qu'il s'agit de la survivance d'une très ancienne pratique qui voulait que les gens soient enterrés sur les terres qui leurs appartiennent, près de leur maison. On a ainsi les siens tout près de soi et on arrive à une unité rappelant l'antiquité[27)] ou certaines régions extraeuropéennes contemporaines: les membres de la famille, vivants ou morts, leurs terres, leur maison, sont de cette manière groupés et forment une unité indissociable[27)].

Mourir au loin.

Qu'arrive-t-il lorsque quelqu'un meurt loin des siens? C'est le cas des personnes mortes pendant les guerres, parfois loin de leur pays, et qui ne reviennent plus chez elles. Comment procéder dans ce cas pour réunir quand même la famille? Les procédés sont essentiellement deux.

Le procédé courant pour les paysans de partout et qui ne peuvent même pas penser chercher ou faire venir de loin les dépouilles mortelles de leurs parents[28)], est de procéder à un office religieux d'enterrement du parent mort et absent, et de planter pour lui une croix comme s'il était réellement enterré là. La croix occupe quand même une position qui indique aux passants qu'il s'agit d'une situation anormale; j'ai vu ces croix tant en Petite Valachie qu'en Transylvanie (Ţara Pădurenilor par exemple) sur le bord des routes, en marge des cimetières. Ou encore, sur une croix de petites dimensions on inscrit le nom du mort et la date de sa mort, croix qu'on fixe ensuite sur les parois de l'église du village, à l'extérieur (comme c'est le cas dans bien des villages de Ţara Bihariei).

Lorsqu'il s'agit de gens qui ont des moyens économiques importants, ou une situation politique proéminente, on peut procéder aussi d'une autre manière. Par exemple si quelqu'un est décapité loin de son pays, son corps tout entier peut être transporté au loin vers le cimetière choisi (ce fut le cas du cardinal Bathory enterré par Mihai Viteazul); il est possible encore que la tête seule aille au loin pour être enterrée dans l'église ou le monastère dont le mort a été le fondateur. C'est le cas de Mihai Viteazul lui-même ou

de Constantin Brâncoveanu; ces situations étaient nombreuses dans le passé des Roumains ou d'autres populations en contact direct avec les Turcs[29].

On fonde des monastères ou des églises spécialement pour s'enterrer ensemble avec tout son lignage; les princes et les seigneurs roumains le faisaient couramment et le problème est trop connu pour que j'insiste[30]. Je retiens quand même (à part le fait qu'ayant une église à soi on peut être enterré dans l'église elle-même ou dans son voisinage immédiat, donc dans un endroit particulièrement sacré, ce qui influe favorablement le sort dans l'autre monde) que l'existence d'une fondation religieuse appartenant à un lignage signifie que ses membres seront enterrés groupés; de telles fondations se transmettent d'ailleurs dans le lignage et gardent longtemps leur fonction initiale.

On peut aussi attendre le pourrissement du corps et rapporter les ossements de quelqu'un, même de très loin, car le transport dans ce cas pose moins de problèmes. La tradition de tels transports est clairement signalée par la Bible: "Et David alla et prit les os de Saül et les os de Jonathan son fils, de chez les habitants de Jabès en Galaad... Et il emporta de là les os de Saül et les os de Jonathan son fils; et on recueillit les os de ceux qui avaient été pendus, et on les enterra avec les os de Saül et de Jonathan son fils, dans le pays de Benjamin" (2 Samuel, 21,12). Le prince Gheorghe Ştefan meurt loin de son pays, à Moscou: "Et par la suite on a apporté ses os en Moldavie, dans son monastère de Caşin, pour l'enterrer"[31]. Şerban Vodă apporte les os de Tudoraşcou le ministre des finances: "il envoya en dépensant beaucoup d'argent pour apporter ses os d'Andrianople. Et il les fit venir par la Valachie, la Moldavie, où ses fils l'enterrèrent au monastère de Bisericani, dont ils étaient les fondateurs"[32]. "Les os de Radu Vodă ont été envoyés en grande pompe de Hârlău en Valachie, au monastère par lui fondé à Bucarest"[33]. "Et les os de Ştefăniţă Vodă, emportés par les seigneurs, ont été amenés vers le Nistru et au-delà. Et ils sont arrivés à Jassy où on les a enterré dans le monastère de son père,

appelé Trei Svetitele"[34]. Il faut ajouter que l'expression "les os" est employée parfois même pour des personnes récemment mortes, et qui sont encore bien en chair et en os, mais ce qui nous interésse ici c'est toujours cet effort de faire venir de n'importe où le mort pour l'enterrer près des siens, dans l'intention évidente de lui assurer un sort commun avec ses parents dans ce monde, dans l'autre aussi.

+ + +

Selon ce qui vient d'être dit dans les pages précédentes, la destinée réserve aux êtres humains trois périodes. La première est celle où on vit ensemble sur terre avec ses parents; la deuxième, où on se sépare et où on ne garde plus le contact qu'occasionnellement, aux fêtes prévues à cette fin. Enfin, dans la troisième étape on se retrouve à nouveau tous ensemble dans l'autre monde; c'est vers cette réunion que convergent les efforts de tous, efforts qui se déroulent toute la vie mais plus intensément au moment où quelqu'un effectue le passage d'un monde à l'autre. Des accidents peuvent troubler cet ordre et le souci des vivants est grand pour les éviter à cause des conséquences terribles qui peuvent en résulter.

L'ensemble des pratiques semble avoir un ordre logique, mais on ne peut quand même prétendre trouver une logique absolue et régissant un ensemble parfaitement ordonné. Ainsi, il arrive que quelqu'un se remarie après la mort du premier conjoint: dans l'autre monde il sera avec son (ou sa) premier conjoint, c'est-à-dire avec celui avec qui il y avait eu une union basée sur la virginité et sur l'office religieux complet. Pour un deuxième ou un troisième mariage l'office religieux devient de plus en plus simple et même une partie des pratiques paysannes changent (par exemple les vêtements de la femme ne sont pas les mêmes que pour le premier mariage). Qu'advient-il du deuxième homme ou de la deuxième femme? La réponse ne nous est pas donnée; contentons-nous de ce que nous pouvons comprendre.

1) Fustel de Coulanges (La Cité antique; Paris,1943) donne une description devenue classique de cette relation qui unit dans la famille antique les morts aux vivants. Des informations utiles dans William Edward Hearn (The Aryan Household. Its structures and its development. Londres-Melbourne, 1879) et dans J.P.Jacobsen (Les Manes. Paris,1924,vol.I,"Les morts et la vie humaine").

2) Waldemar Deonna et Marcel Renaud. Croyances et superstitions de table dans la Rome antique, Bruxelles, 1961.

3) Tudor Pamfile. Cerul şi podoabele lui. Bucarest, 1915, p.136.

4) Henri H.Stahl. Amintiri şi gânduri. Bucarest,1981, pp.247-267; le même, Eseuri critice. Bucarest, 1983,pp.151-176.

5) Simion Florea Marian. Nascerea la Români. Bucarest, 1892, p.161.

6) Pravila lui Mateiu Basarab, cu canoanele sfinţilor apostoli, intitulată Indreptarea Legei, tipărită la Târgovişte în anul 1652. Editée par Ioan M.Bujoreanu, Bucarest,1884, p.111.

7) Marian, op.cit., p.76.

8) L'Illyrie et la Dalmatie, ou Moeurs, usages et coutumes de leurs habitants et de ceux des contrées voisines. Paris, 1815, p.63.

9) Paul H.Stahl. Sociétés traditionnelles balkaniques. Contribution à l'étude des structures sociales. Paris, 1979, le chapitre "Le mariage et la pérennité de la maisnie".

10) Tadeusz Lewicki. "Les rites funéraires païens des Slaves occidentaux et des anciens Russes d'après les relations des voyageurs et des écrivains arabes". Folia Orientalia, V, 1962, pp.1-74.

11) Simion Florea Marian. Inmormântarea la Români. Bucarest, 1892, pp.98 sq. Jean Muşlea,"La mort-mariage, une particularité du folklore balkanique", Paris, 1920. Tancred Bănăţeanu, "Le mariage des morts et ses reflets dans le folklore indo-européen", dans la Revue des études Indo-Européennes, IV, 1947.

12) Paul H.Stahl. "La dendrolatrie dans le folklore et l'art rustique du XIX-ème siècle en Roumanie". Archivio internazionale di etnografia e preistoria", II, 1959, Torino. Le même, "La dendrolatrie chez les Turcs et les Tatares de la Dobroudja", Dans la Revue des Etudes Sud-est Européennes, III, 1965, No 1-2, Bucarest.

13) I.D.Ştefănescu. "Arborele din peceţile şi bulele sigilare de aur". Dans Studii de numismatică şi heraldică. Bucarest, 1951.

14) I.D.Ştefănescu. Arta veche a Maramureşului.Bucarest, 1968, p.68. Paul de Alep (Călători străini despre ţările române,vol.6,Bucarest,1976) mentionne l'utilisation de ces mouchoirs dans les cérémonies du 17-ème siècle, utilisation régulière dans toutes les couches de la société.

15) Les couronnes nuptiales de la Grèce son présentées dans une étude signée par Evridiki Antzoulatou-Retsila intitulée Ta stefana tou gamou sti neoteri Ellada,Athènes, 1980. Pouqueville décrit l'enterrement d'un "géronte" (chef de communauté) âgé, telle qu'elle se déroulait en Morée au début du 19-ème siècle. Le géronte était "vêtu de ses habits nuptiaux", (Voyages en Morée, à Constantinople et en Albanie, Paris,1805, vol.I, p.321).

16) Simion Florea Marian. Nunta la Români. Bucarest, 1890, pp. 745 sq.

17) Paul H.Stahl. Romanian Folklore and Folk Art.Bucarest, 1968, le chapitre "Trees". Paul Petrescu, Motive decorative celebre.Bucarest, 1971, le chapitre "Pomul vieţii".

18) Paul H.Stahl. Interioare ţărăneşti din România (secolul al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea). Dans Muzeul Brukenthal 1817-1967. Sibiu, 1967, pp.98 sq.

19) Simion Florea Marian. Inmormântarea ...,le chapitre "Moşii". Le même,Sărbătorile la Români, vol.III, Bucarest 1901, pp.110 sq.

20) Henri H.Stahl. Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti, Bucarest, 1959, vol.II,pp.147 sq.

21) Valeriu Butură ("Un monument al arhitecturii populare transilvănene.Biserica de lemn din Cizer",dans Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1959-1961,Cluj, décrit les tables appelées "la table des ancêtres" (masa moşilor")"divisée en secteurs par lignages"(p.333).

22) Dobroslav St.Pavlović. Crkve brvnare u Srbiji.Les vieilles églises serbes construites en bois.Belgrade,1962,p.79.

23) Alex.Elian, Const.Bălan, Haralambie Chircă, Olimpia Diaconescu. Oraşul Bucureşti.Vol.I, 1395-1800. Bucarest 1965;dans la collection "Inscripţiile medievale ale României".

24) Georges Charachidze. Le système religieux de la Géorgie païenne. Paris, 1968.

25) Le code coutumier albanais est clair à cet égard: "Dans le cimetière d'une phratrie ou d'une tribu ne peut pas être enterré le mort ou le tué d'une phratrie ou d'une autre tribu. Si pareille chose arrivait sans la permission de la phratrie ou de la tribu à qui appartiennent les tombes, le Code prévoit l'exhumation du défunt étranger" (P.Stefano Cost. Gjeçov, Codice di Lek Dukagjini, Rome, 1941, p.56.

26) Nikola F.Pavković. "Društvene i običajno-pravno ustanova u Imljanima" Dans Glasnika zemaljskog Muzeja u Sarajevu. Etnologija, 1962, p.123.

27) Fustel de Coulanges, op.cit.

28) Il pouvait arriver que même des paysans partaient au loin rapporter les ossements de leurs parents. Pouqueville (Voyage de Grèce, Paris,1826,vol.II, pp.205206) décrit

un tel cas en Grèce: "J'ai vu une mère flétrie par la douleur, accompagnée de son époux courbé sous le poids des années, arriver à pied du fond de l'Epire, afin de recueillir les ossements de leur fils, enterré à Preveza, et de les remporter dans le cimetière de leur village pour les réunir un jour à leurs cendres".

29) Paul H.Stahl. "Chasseurs de têtes balkaniques. Contribution à l'anthropologie sociale du crâne". Dans Buletinul Bibliotecii Române, vol.IX, Freiburg, 1982, le chapitre "Le sort du corps et de la tête"

30) Henri H.Stahl. Studii de sociologie istorică. Bucarest, 1972, le chapitre "Vechi probleme patrimoniale bisericeşti".

31) Ion Neculce. Letopisețul Țării Moldovei, Bucarest, 1955, p.18.

32) Idem, p.172

33) Miron Costin, Letopisețul Țării Moldovei. Bucarest, 1956, p.111.

34) Idem, p.275.

35) En juin 1968 je me trouvais dans un village situé dans la partie sud du département d'Argeş afin d'observer un groupe de danseurs "căluşari". On avait annoncé par la presse et la radio qu'une comète allait traverser le système solaire et que l'un des jours du mois de juin elle sera le plus près de la terre. L'apparition des étoiles filantes a fait depuis toujours une profonde impression sur les êtres humains; les moindres maux qu'elle annonçait était la guerre, la famine, la peste, mais la fin du monde pouvait être annoncée de la même manière. Le soir du jour où la comète se trouvait le plus près de la terre, en sortant dans la rue sans lumière (ni lune ni lumière électrique), j'entends des chuchotements et lorsque mes yeux s'habituent avec le noir de la nuit je vois les paysans dehors, dans la rue, devant leurs portes cochères, groupés par familles, habillés de leurs bons habits et qui attendaient la comète. On leur avait expliqué que les croyances du passé sont des superstitions contredites par la science. Peut-être est-ce des superstitions, mais si jamais cette comète-là apportait vraiment la fin du monde? Mieux valait se prémunir contre toute éventualité et être ensemble dans un pareil moment. Certes, ce n'était pas une formulation claire de la question, mais plutôt un comportement basé sur les croyances du passé qui sommeillent en chacun et qui se réveillent dans des moments graves ou supposés comme tels. Les temps où on sortait dans les cours lors des éclipses de lune pour faire du bruit et empêcher les êtres démoniaques de manger la lune ne sont pas si loin; la mémoire collective du village qui semble parfois les avoir oublié, les garde quand même.

TTTTTTTTTTTTTT

L'ITALIA E IL RICONOSCIMENTO DELLA ROMANIA

(LUGLIO 1878 - DICEMBRE 1879)

Lauro GRASSI

L'indipendenza della Romania, proclamata unilateralmente dalle Camere il 21 maggio 1877 insieme alla dichiarazione di guerra all'Impero ottomano a fianco della Russia, fu conquistata sul campo di battaglia[1] e poi riconosciuta al Congresso di Berlino dalle Potenze europee, che però la subordinarono da un lato alla retrocessione della Bessarabia meridionale alla Russia[2] e, dall'altro, all'introduzione nel paese della libertà dei culti, cioè - in sostanza - alla concessione dei diritti civili e politici ai circa 250.000 Ebrei che vivevano sul suo territorio, soprattutto in Moldavia, in condizioni che l'Alliance Israélite Universelle rappresentava all'opinione pubblica europea come estremamente vessatorie[3].

L'Italia, che attraverso i suoi rappresentanti al Congresso aveva interposto "i più caldi uffici"[4] per la causa della Romania, si trovava ora a vegliare, anch'essa, all'esecuzione del Trattato. Un trattato, invero, che per la nazione amica e consanguinea prevedeva non solo dolorose rinuncie territoriali, ma anche un intervento negli affari interni che, se all'Europa civile appariva ispirato ai più nobili ideali di

libertà e di progresso, ai Romeni sembrava un'ingerenza inammissibile e capace di incidere pericolosamente sulla loro stessa sopravvivenza etnica[5].

In effetti, la questione ebraica non si poneva in Romania come problema religioso, come intolleranza determinata dall'odio teologico. Non mancavano le tradizionali accuse di deicidio e di omicidio rituale[6], ma il vero, sentito problema era dato dalle decine di migliaia di Ebrei di Galizia e di Podolia che si erano stanziati, a partire dalla fine del Settecento, sulle fertili terre romene, soprattutto nelle città e nei borghi, esercitando il commercio ed il prestito ad interesse: costituendo insomma, insieme a Greci ed Armeni, quella classe media di cui il paese aveva estremo bisogno, pur non essendo in grado di esprimerla dalle sue viscere[7].

Costoro erano accusati di alimentare l'alcoolismo nelle campagne, vendendo bevande alcooliche ai poveri contadini che trascinavano una magra esistenza nei latifondi signorili; e prestavano ad interesse ai boiari moldavi che preferivano trascorrere i loro giorni nella gaîté parisienne, piuttosto che nella cura e nel miglioramento delle loro terre-sicché, grazie all'insolvenza di simili debitori, avrebbero potuto accaparrarsi buona parte delle grandi proprietà di Moldavia. E, soprattutto, erano il più delle volte assai restii ad integrarsi nella vita della loro nuova patria, preferendo vivere all'interno delle loro comunità, senza imparare la lingua dei "gentili". Ma molti abitavano la Romania da generazioni, e avevano contribuito non poco al suo sviluppo economico e civile, versando anche il loro sangue per la nazione nella recente guerra contro il Turco...

L'Europa, dunque, attendeva che i Romeni abolissero quell'articolo 7 della Costituzione del 1866 che escludeva gli Ebrei dal godimento dei diritti civili e politici[8]. Né l'Italia intendeva differenziarsi dalle altre Potenze, riconoscendo la Romania prima che l'uguaglianza dei culti fosse proclamata anche nell'antica "colonia di Traiano".

Tale era la situazione alla metà di luglio 1878, quando il ministro degli Esteri romeno Kogălniceanu, due giorni dopo

la conclusione del Congresso, incaricava il suo Agente a Roma, Mihai Obedenaru[9], di sondare "par des communications verbales" il governo italiano circa le sue disposizioni riguardo all'intenzione dello Stato romeno di attribuire al principe Carol la denominazione di Gran Principe, "sous laquelle étaient jadis désignés ses souverains", ed il titolo di Altezza Reale: ciò in considerazione del fatto che l'avvenuto riconoscimento dell'indipendenza della Romania, "en transportant la souveraineté de ce pays du domaine du droit naturel dans le domaine du droit écrit de l'Europe, appelle subsidiairement, à titre de consécration positive, une modification dans la qualification attribuée à son Souverain"[10].

Tre giorni dopo, il 18 luglio, Obedenaru, incontrandosi con il segretario generale del Ministero degli Affari Esteri, Maffei di Boglio[11], ne ebbe la dichiarazione che l'elevazione dell'Agenzia italiana a Bucarest al rango di Legazione retta da un ministro plenipotenziario, "lui semblait une chose très naturelle"[12] - sicchè Kogălniceanu, informatone quasi alla vigilia di un viaggio in alcune capitali per cercare di ottenere un rapido riconoscimento dell'indipendenza[13], si affrettò a telegrafargli, il 10 agosto, di rivolgersi direttamente al ministro degli Esteri italiano, il conte Corti, per chiedergli che l'Italia, "comme preuve de sa bienveillance pour la Roumanie" già palesata a Berlino, prendesse l'iniziativa di nominare un ministro plenipotenziario: "Je désire immensément - scriveva il capo della diplomazia romena - que le premier ministre plénipotentiaire qui arrive à Bucarest soit celui d'Italie"[14].

Stando alle informazioni trasmesse al suo governo da Obedenaru, Corti si mostrò favorevole alle richieste di Bucarest tanto per la definizione della frontiera con la Bulgaria[15], quanto per l'allacciamento di relazioni diplomatiche ad un livello superiore: era disposto ad accettare la nomina di un ministro plenipotenziario romeno, subordinandola però al consenso del capo del governo Cairoli (allora assente da Roma) e del Consiglio dei Ministri. Comunque, sottolineava l'Agente romeno,

il consenso era "très certain à ce qu'il paraît, et cela semble plutôt une formalité, vu l'autorité et la promesse du ministre des affaires étrangères, mais réponse définitive en septembre. S.E. a accueilli très favorablement le nouveau titre de S.A.R. le Grand Prince..."[16]. Il 16 agosto, in un più circostanziato dispaccio, Obedenaru riferiva che il Maffei di Boglio gli aveva assicurato che Cairoli si sarebbe "entièrement" adeguato alla vedute di Corti[17].

Ma di lì a pochi giorni, ancor prima che il Presidente del Consiglio fosse di ritorno a Roma, il ministro degli Esteri italiano spedì un dispaccio a Pirrone, vice-console a Bucarest, suggerendogli di dichiarare ai governanti romeni, qualora ne avesse avuto occasione, che "noi siamo fermi nel volere la esecuzione integrale dei patti concordati a Berlino", e che solo a queste condizioni l'Italia avrebbe proceduto "al sollecito stabilimento, tra i due paesi, di relazioni diplomatiche d'ordine più elevato"[18].

Roma non si scostava, dunque, dalla linea di azione perseguita dai gabinetti di Berlino, Parigi e Londra: solo la piena concessione dei diritti civili e politici agli Ebrei avrebbe condotto al riconoscimento dell'indipendenza della Romania[19].

Intanto, agli inizi di settembre, l'Austria-Ungheria, ben presto seguita dalla Russia e dalla Turchia, accreditava un ministro plenipotenziario a Bucarest[20]. Nemmeno di fronte al sempre temuto avvicinamento austro-romeno[21] il governo italiano sembrava, però, intenzionato a procedere in piena autonomia, per tutelare i propri interessi nei Balcani: "L'azione Europea - scriveva infatti Corti - fu regolata di concerto dal trattato di Berlino, e le Potenze devono procedere d'accordo. Questa mi pare la sola politica onesta e patriottica, sebbene essa possa valere nuovi rimproveri a chi la fa"[22].

Ma l'atteggiamento italiano verso la Romania, rigido e inflessibile nel richiedere che il governo di Bucarest dimostrasse nei fatti la sua intenzione di adeguarsi alle clausole del trattato di Berlino[23], non riscuoteva le simpatie

dell'ambasciatore a Vienna, Robilant[24], amicissimo del Corti e responsabile, in quel momento di acuta tensione tra l'Italia e la Duplice Monarchia, di quello che a Maffei di Boglio appariva senz'altro "il posto più importante della diplomazia italiana"[25]. Agli inizi d'ottobre, infatti, egli sollevò, in una lettera privata al Corti, la questione del continuo rinvio della nomina del ministro plenipotenziario a Bucarest, constatando con rammarico che "per amicarci gli ebrei, sciupiamo completamente le nostre future relazioni coi Rumeni locchè non mi pare nè ingegnoso nè prudente. L'Austria ha già pregiudicato la questione del riconoscimento nominando il suo Ministro, i Rumeni quindi si trovano nelle posizione di far senza del nostro". E concludeva, con evidente riferimento alle altre Potenze che per motivi non di rado tutt'altro che nobili seguitavano a differire il riconoscimento dell'indipendenza romena: "Capisco del resto benissimo che i così detti grandi principi l'impongano a noi, che qui non possiamo sempre fare ciò che è conveniente ed anche giusto"[26].

Il 15 ottobre, Corti, quattro giorni dopo aver comunicato allo Agente di Romania il riconoscimento del titolo di Altezza Reale assunto dal principe Carol[27] ed alla vigilia delle sue dimissioni da ministro degli esteri, rispose a Di Robilant e si disse "perfettamente" d'accordo con lui "per quanto riguarda la Romania": "Ma che vuoi? - aggiunse, scoraggiato. - Il Presidente ha una deferenza per gli israeliti ed il Capo del Gabinetto ancora di più. Inde le malaugurate esitazioni"[28].

Parrebbe, dunque, che le oscillazioni del governo Cairoli non fossero frutto della mente di Obedenaru o del suo desiderio di illustrare i propri meriti a Kogălniceanu: è indubbio, infatti, che Cairoli, il quale già durante il Congresso di Berlino s'era mostrato assai sensibile alle richieste delle comunità israelitiche d'Italia[29], continuò a subordinare il riconoscimento dell'indipendenza romena alla completa emancipazione degli Ebrei - e ciò, forse, anche in opposizione ad una linea più flessibile e sollecita degli interessi nazionali, sostenuta dalla Consulta.

Comunque, già prima delle dimissioni di Corti, presentate

al re Umberto I il 16 ottobre, l'Agente romeno informava Kogălniceanu che il barone Fava, console generale a Bucarest, aveva avuto dal ministro degli esteri l'assicurazione che, "sous peu", Cairoli avrebbe dato una risposta sull'affare romeno, e che "de la sorte on enverra sans retard les lettres de créance à Bucarest": ma ad Obedenaru non riusciva facile prestar fede alle "belles promesses" che già tante volte gli erano state rinnovate[30].

Il 3 novembre, però, Cairoli, che aveva assunto per sé anche il portafoglio degli Esteri, trasmise a Fava le lettere che lo accreditavano come inviato straordinario e ministro plenipotenziario nella capitale romena - incaricandolo di chiedere al governo di Bucarest, al momento della presentazione delle credenziali, garanzie sulla sua volontà di dare attuazione all'articolo 44 del trattato di Berlino[31]. Le lettere di accredito pervennero a Fava l'8 novembre[32] ma, di fronte alle non rassicuranti risposte romene[33] e alla ferma opposizione di un gruppo di deputati filoebraici[34], il 18 novembre Cairoli gli telegrafò ingiungendogli di sospendere la presentazione delle credenziali[35]. La "désertion italienne", che aveva suscitato le ire di Bismarck[36], era così fallita - non senza lasciare rancori e sospetti nelle relazioni tedesco-italiane[37].

Caduto l'11 dicembre il Cairoli, Depretis formò il suo terzo ministero, mantenendo per sé gli Esteri ed assegnando nuovamente al conte Tornielli[38] la carica di segretario generale della Consulta. Le relazioni internazionali dell'Italia tornavano così nelle mani di due uomini che mai avevano nascosto le loro simpatie per la causa delle nazionalità e, in particolare, per quella romena[39].

La condotta italiana nella questione del riconoscimento dell'indipendenza della Romania fu, poi, al centro di alcune vivaci discussioni che si accesero alla Camera ed al Senato, negli ultimissimi giorni di gennaio e nelle prime settimane del febbraio 1879, in occasione del dibattito parlamentare sul bilancio di previsione del ministero degli Esteri[40].

Chiudendo la discussione alla Camera, Depretis affermò, il 4 febbraio, che il governo italiano non avrebbe potuto avviare regolari rapporti diplomatici con la Romania prima che essa si fosse messa "sulla via di dar compimento alle disposizioni del trattato di Berlino"[41]. Certo, a suo avviso "la Rumania era divenuta di fatto indipendente quando le cessò, col trattato di Santo Stefano, l'alta sovranità della Porta". Occorreva però "il suggello dell'Europa", ed essa lo legò alla piena libertà dei culti: "Bisogna eseguire il trattato di Berlino, non c'è dubbio". Ma non ci si poteva nascondere che la Romania aveva dato all'Europa "un primo pegno della sua saviezza" accettando di retrocedere alla Russia la Bessarabia meridionale. Cairoli s'era impegnato a procedere con le altre Potenze: egli, Depretis, ne accettava "l'eredità", "senza beneficio d'inventario", ma non poteva dimenticare che la Romania "merita speciali considerazioni da parte nostra, perchè, si può dire, è carne della nostra carne, sangue del nostro sangue, è una parte della nostra famiglia". Bisognava, comunque, "far opera ed usare della nostra influenza perchè questa questione si risolva presto": giacchè il governo italiano non poteva avere "alcun interesse a prolungare lo statu quo. L'Austria, la Russia e la Turchia hanno la loro rappresentanza diplomatica regolare a Bucarest, noi no; e noi abbiamo là dei gravi interessi anche economici"[42].

Nel dibattito che aveva preceduto il discorso del Presidente del Consiglio e ministro degli Esteri, numerosi deputati della Sinistra avevano perorato il sollecito riconoscimento della Romania: Ruggero Maurigi ne ricordò il grave sacrificio della Bessarabia meridionale, voluto dalle Potenze "senza sussidio del diritto nuovo dei plebisciti"[43]; il giurista Augusto Pierantoni, genero di Pasquale Stanislao Mancini, cimentandosi "per la prima volta (...) in quest'arduo sentiero della politica estera"[44], raccomandò al governo di affrettarsi "a riconoscere la nazionalità rumena"[45] senza attendere la revisione della Costituzione, giacchè "conforme alla dignità e all'interesse del nostro Governo" era di "non essere l'ultimo a stringere con la Rumenia le relazioni internazionali, a cui ha diritto come Stato sovrano e indipendente nella famiglia dellle nazioni"[46]; e Francesco Crispi auspicò che

il popolo romeno, nel quale "scorre il sangue dei nostri padri" e che nella guerra contro il Turco aveva dato prova di "quella virilità dei popoli giovani, i quali hanno tutta la forza di redimersi a libertà", potesse "ricordarsi di noi" ed essere "amico ed alleato nostro"[47].

Ma dai banchi dei deputati non si levarono solo voci favorevoli alla Romania. Domenico Zeppa[48], pur egli allievo del Mancini, affermò che "il Congresso di Berlino ben ha fatto di non ritenere degna la Rumania di stare fra le nazioni civili" fino a che non avesse cessato di discriminare gli Ebrei [49]. Nè ci si doveva dolere, con il Pierantoni, che "la Rumania fosse lasciata nell'isolamento" a Berlino: e come poteva essere diversamente? "Qual nazione civile poteva assumere la responsabilità di sostenere tali enormità? Quale di esse avrebbe potuto rendersi solidale di una politica che sotto il pretesto della diversità di religione conserva ad una parte della nazione il diritto di sfruttare l'altra?"[50] Non ci si doveva lasciar ingannare, dunque,da coloro che sostenevano esserci in Romania una questione religiosa: era, questa, una "larva". "La questione rumena è ben altra cosa (...) in fondo i rumeni non aborriscono la religione degli ebrei, ma bramano i loro denari". E al Crispi, che aveva ricordato la comune origine latina, rispose che "prima di ricorrere a tali memorie bisogna mettersi in condizione di meritare la fiducia dei popoli civili", giacchè "non si può ad un tempo godere i frutti della civiltà e della libertà, e le indegne voluttà della barbarie"[51].

Alla richiesta di Zeppa che il governo italiano non riconoscesse l'indipendenza romena prima che Bucarest avesse "puntualmente e fedelmente dato esecuzione all'articolo 44 del trattato di Berlino"[52], si associò il liberal-moderato Ruggiero Bonghi[53], il quale ammonì severamente gli ingenui propugnatori del principio di nazionalità quale direttiva della politica italiana nei Balcani: a suo avviso, infatti, "perchè i popoli siano capaci dell'applicazione pura e semplice del principio di nazionalità, bisogna che abbiamo raggiunto un altissimo grado di macerazione interna e di civiltà. Perciò noi abbiamo avuto il diritto di chiedere alla Rumenia, che pareggi i suoi cittadini israeliti a tutti gli altri, qualunque inconveniente e dolore passaggiero questa riforma gli possa recare; e la Rumenia ha il dovere di compierla, prima di conseguire da noi quella ricognizione d'autonomia che la suggelli in Stato assolutamente sovrano"[54].

Di tale avviso non era, però, il relatore Luigi Alfonso Miceli, che non solo si unì - a dibattito ormai chiuso - ai deputati che avevano chiesto il riconoscimento della Romania "senz'altro ritardo", ma ammonì anche a far sì che "non sembri che col ritardo ci sia ombra di diffidenza" circa la volontà romena di attenersi alle stipulazioni di Berlino[55].

Cairoli aveva già parlato, dedicando buona parte del suo intervento a spiegare i motivi che in novembre avevano impedito di accreditare un ministro plenipotenziario a Bucarest, "un atto che era pure nei nostri voti"[56]: ma, ritenendo che nel discorso di Miceli si celasse un'ingiusta critica al suo operato, ottenne la parola per fatto personale e ribadì che, in mancanza di un impegno del governo romeno a modificare la Costituzione conformemente all'articolo 44 del trattato di Berlino, egli non aveva potuto nutrire quella "fiducia" che Miceli ora domandava al suo successore. Tanto più che a Bucarest e nel paese "sembrava (...) dominare un'opinione ostile all'articolo 44 del trattato di Berlino" e "quaranta deputati all'incirca avevano formulato una proposta colla quale sarebbe eluso quell'articolo"![57]

Al Senato la discussione sul bilancio di previsione del ministero degli Esteri si aprì il 17 febbraio. E subito il vecchio ed autorevole Terenzio Mamiani denunziò "gli artifici, le ambiguità, i sofismi e le tergiversazioni d'una parte dei Rumeni per eludere codesta prescrizione chiara e precisa del Trattato" di Berlino, cioè l'articolo 44: a suo avviso, il governo italiano avrebbe dovuto subordinare il riconoscimento dell'indipendenza della Romania non all'emendamento dell'articolo 7 della Costituzione, bensì all'inserimento nel Codice Civile di "queste parole o le somiglianti:

chiunque è nato o domiciliato nella Rumenia non potrà essere escluso da impieghi nè privato d'alcun diritto civile o politico per sola differenza di religione e di culto"[58]. Solo così avrebbero potuto essere aboliti gli "indegni legami"che i Romeni ancora mantenevano "alla libertà di coscienza" degli Ebrei, la maggior parte dei quali risiedeva nel paese "da qualche secolo; e l'antichità sua sorpassa quella di moltissimi cittadini che oggi sono o Deputati o Senatori o Ministri"."E sappiasi bene - rammentava ai senatori l'illustre patriota - che mentre gl'israeliti vengono colaggiù esclusi da ogni diritto, soggiacciono ad ogni gravoso dovere; pagano le imposte comuni, entrano nell'esercito per la legge di coscrizione e così parecchi di loro (nè ciò è detto per ornamento rettorico ma per la nuda verità) parecchi di loro spesero nelle ultime guerre il sangue e la vita per una patria ingratissima che li sconosce e li ripudia"[59].

Al Mamiani replicò immediatamento il marchese Gioachino Pepoli, già ambasciatore a Vienna. "In Rumenia - affermò - la questione degli Ebrei è una questione sociale", provocata da "quella fatale usura che essi esercitano - che vale il dissimularlo? - su larghissima scala": in quell'"infelice paese" solo essi "hanno il danaro, essi soli dissanguano giorno per giorno il popolo rumeno". Il governo italiano avrebbe dovuto riconoscere la Romania "senza ricorrere a degli indugi", non appena ottenuta "la formale promessa che essa adempirà i patti del Trattato di Berlino". "Per me è una semplice questione di fiducia", aggiunse: ma se le Camere di revisione avessero respinto le stipulazioni di Berlino, "le relazioni internazionali dovrebbero essere immediatamente rotte"[60].

Anche Carlo Alfieri di Sostegno[61], al quale parvero "molto esatti" quei "dati di fatto ed apprezzamenti della condotta della Rumenia" che il Pepoli aveva contrapposto al Mamiani, auspicò che il governo operasse in modo da "conciliare l'esecuzione dei patti internazionali, ai quali ha apposto la sua firma, coll'ossequio ai principi di autonomia nazionale e di indipendenza degli Stati, in virtù dei quali l'Italia è risorta ed ha preso il posto che le spetta nel mondo civile"[62].

Ma la linea d'azione caldeggiata dall'ex ambasciatore a Vienna fu criticata dal marchese Camillo Caracciolo di Bella, che la riteneva solo strumentale, "mezzo di far intendere alla Francia il riguardo poco amichevole che verso di noi avrebbe usato (....), se è pur vero che lo abbia usato", in occasione della formazione della Commissione internazionale di salvaguardia degli interessi dei possessori di titoli del debito pubblico ottomano. Sarebbe stata, questa, "una ragione di più per indurci a stare strettamente al deliberato nell'atto internazionale di Berlino quanto è alla libertà di coscienza in Rumenia". Anzi, avrebbe dovuto essere l'Italia "a dare il buon esempio della legale e severa osservanza del Trattato", proprio perchè lamentava "che altri verso di noi non l'abbia tenuta così scrupelosamente come per avventura avrebbe dovuto"[63].

Per Vincenzo Errante, invece, "il governo del Re è libero di scegliere, ove finora non l'abbia fatto, la sua via", tra le due possibili alternative che s'erano già chiaramente delineate: procedere insieme alle Potenze che attendevano,prima di riconoscere l'indipendenza romena, la revisione dell'articolo 7 - una legge "infausta", responsabile del fatto che la "misera condizione" degli Ebrei era "cessata ovunque,tranne in Rumenia" -, oppure imboccare la strada "che è stata seguita da alcune Potenze, cioè di riconoscerla immediatamente affidandoci in ciò che la Rumenia, avendo già approvato il Trattato di Berlino, implicitamente ha dato il suo consentimento di revocare quella legge odiosa"[64].

Il 18 febbraio Depretis ribadì ampiamente ai senatori le dichiarazioni fatte alla Camera. Ma aggiunse che, una volta avviata la revisione costituzionale, si sarebbe potuto "vedere, d'accordo coi Governi coi quali siamo impegnati a procedere di conserva, se convenga affrettare il riconoscimento di un paese che avrà incominciato a dimostrare col fatto la sua intenzione di eseguire lealmente il Trattato di Berlino"[65].

Simili affermazioni trovarono il consenso di Pepoli, a giudizio del quale la Romania s'era "già avviata lealmente appunto sul sentiero desiderato da tutti i suoi sinceri amici",

sicchè il Presidente del Consiglio e ministro degli Esteri avrebbe ben potuto porre "in opera ogni arte diplomatica per procacciare al nome italiano, benedizione ed onore sulle rive del Danubio"[66].

Neppure il terzo ministero Depretis, dunque, la cui politica estera era pur guidata da un uomo come il Tornielli[67] che aspirava ad ottenere "la place de Ministre plénipotentiaire à Bucarest"[68]; neppure il terzo ministero Depretis, nonostante la calda simpatia che la causa della nazionalità romena vi trovava, aveva animo di scostarsi dalla linea seguita dalla Germania e condivisa da Francia e Inghilterra: a ciò consigliato, del resto, dalla sua tutt'altro che solida situazione parlamentare [69]... Rebus sic stantibus, non stupisce che anche la missione a Roma di C.A.Rosetti, presidente della Camera romena, si risolvesse in un sostanziale fallimento[70], benchè a Marcantonio Canini[71] sembrasse di poter vedere che "il furbo Rosetti comincia a far breccia con uomini deboli"[72].

I reiterati tentativi di Depretis per indurre le altre Potenze ad ammorbidire il loro rigido atteggiamento verso la Romania, intrapresi anche a costo di alimentare quell'ostilità che il Bismarck aveva cominciato a nutrire verso l'Italia dopo la "désertion" del novembre 1878[73], sembravano comunque non essere per nulla facilitati dal governo di Bucarest che, nonostante gli inviti del Tornielli a fornire un "prétexte" atto ad agevolare l'azione italiana in favore della Romania[74], si ostinava a non voler assumere impegni prima che le Camere di revisione fossero state elette ed avessero deliberato sulla spinosa questione dell'articolo 7: "il paraît - constatava con esattezza il segretario generale della Consulta - que l'on tient à sauvegarder sa popularité lorsque les partis se servent de la question des israélites comme d'une arme"[75].

Giungevano intanto da Bucarest notizie che il governo di Ion C.Brătianu, nonostante la notevole affermazione dei Liberali nelle elezioni di maggio per le Camere di revisione, non avrebbe avuto una maggioranza sufficiente a far approvare un progetto di sostituzione dell'articolo 7, tale da soddisfare le Potenze che chiedevano il rispetto dei deliberati di Berlino: sarebbe stato, dunque, alquanto imbarazzante per l'Italia riconoscere la Romania nel momento in cui buona parte dell'opinione pubblica del Principato, e persino folti gruppi di membri delle Assemblee appena elette, premevano per il rifiuto di adeguare l'ordinamento costituzionale romeno all'articolo 44 del trattato di Berlino.

Alla fine di giugno, su proposta di Lord Salisbury, Inghilterra, Germania e Francia si rivolsero all'Austria-Ungheria, invitandola ad incaricare il suo ministro a Bucarest di comunicare al governo romeno la loro decisione di chiedere l'introduzione dell'articolo 44 del trattato di Berlino nella Costituzione del paese, in luogo dell'articolo 7.[76] Depretis, cui l'iniziativa fu comunicata il 1° luglio, vi si associò, ma non senza avvertire le Potenze che, "quelle que soit (...) la décision des Chambres roumaines", l'Italia si sarebbe riservata "la liberté de prendre, après le vote que celles-ci vont émettre, telles résolutions qui seraient dictées par le soin de nos intérêts et de nos rapports futurs avec la Principauté"[77]. In ogni caso, chiariva Tornielli a Robilant, rappresentante dell'Italia in seno alla Conferenza degli ambasciatori che a Vienna attendeva alla stesura della nota collettiva, "cette forme d'agir a été adoptée précisément pour ôter à la démarche le caractère comminatoire d'un ultimatum auquel nous ne saurions adhérer": la riserva italiana era volta a prevenire le altre Potenze che "dans le cas d'insuccès de cette démarche, nous ne nous croyons pas engagés pour le choix de la voie à suivre ultérieurement dans cette question"[78].

Ma le Potenze erano divise: non solo l'Italia, anche la Francia era contraria all'uso della maniera forte, che il Bismarck - con accenti particolarmente rudi - riteneva "il solo mezzo (...) per ottenere da un piccolo governo, reso insolente dalla sua debolezza, l'adempimento di una delle clausole più importanti del trattato di Berlino"[79]. La progettata "démarche" non si realizzò[80].

Nel frattempo il terzo governo Depretis s'era dimesso[81],

ed il 14 luglio gli subentrò un secondo ministero Cairoli: gli Esteri furono assunti dallo stesso Presidente del Consiglio, e Maffei di Boglio ritornò ad essere segretario generale della Consulta.

Anche la Romania viveva giorni agitati: mentre agenti russi, come nel 1866, percorrevano la Moldavia incitando la popolazione a ribellarsi al "complotto ebraico" sostenuto dall'Occidente[82], il 5 luglio le Camere di revisione decisero di riaffermare "che non vi erano, e che non vi erano mai stati Ebrei romeni; vi erano semplicemente Ebrei che erano nati nel Principato, ma che non erano mai stati assimilati dalla nazione romena nè nella lingua, nè nei costumi",[83] e che quindi tutti gli Ebrei del paese avrebbero potuto ottenere la naturalizzazione solo individualmente e grazie ad una legge votata dalle due Camere. Messo di fronte ad un così palese rigetto del trattato di Berlino, il governo cercò di opporre un proprio progetto di compromesso ma, essendo le Camere ad esso nettamente ostili, dovette dimettersi. Fu ricostituito il 23 luglio, sempre sotto la presidenza di Ion C.Brătianu: ma vi figuravano anche due ex ministri conservatori: Nicolae Kreţulescu alla Pubblica Istruzione ed ai Culti e Vasile Boerescu agli Esteri[84]. Le Camere furono prorogate per un mese.

All'inizio di settembre Boerescu, che dal mese di agosto aveva iniziato un viaggio nelle grandi capitali europee, giunse a Roma, per discutere anche con Cairoli un nuovo progetto governativo romeno per risolvere la questione ebraica: esso prevedeva l'immediata naturalizzazione dei soli Ebrei nati nel paese e che si fossero distinti per meriti militari e culturali, ma alle "categorie" proposte dal ministro delle Finanze Dimitrie Sturdza in luglio a Berlino[85] - e accettate come un "minimum" dalla Germania e dalla Francia[86] - sostituiva delle semplici "liste nominative".

Pur sembrando a Robilant "conformes à l'esprit du Traité de Berlin et acceptables, si nous n'avons pas engagement formel avec d'autres Puissances pour exiger la naturalisation par catégorie"[87], le nuove offerte romene avevano trovato una sfavorevole accoglienza a Berlino e soprattutto a

Parigi[88], e lo stesso Cairoli, a fine agosto, aveva auspicato il ritorno alle "categorie", ritenendo che "de cette façon, l'entente serait vite établie et nous en finirons"[89].

A Boerescu, però, il Presidente del Consiglio italiano dichiarò, il 9 settembre, che il suo governo avrebbe potuto riconoscere la Romania se essa avesse inserito nella Costituzione "rien que principe art.44, réservant exécution par lois postérieures"[90]: l'Italia tendeva a staccarsi, dunque, dalle altre Potenze e il capo della diplomazia romena, che pure non aveva voluto assumere impegni di sorta, aveva l'impressione che "si nous tenons bon, toutes les puissances nous reconnaîtront en peu de temps"[91].

Le Camere di revisione non accolsero favorevolmente la via d'uscita suggerita da Cairoli: era troppo indeterminata - si riteneva -, avrebbe lasciato spazio "al perenne intervento straniero in questa questione interna del Principato", e danneggiato gli interessi romeni[92]. Non se ne fece nulla, quindi: ma il gioco italiano era ormai chiaro alle altre Potenze, e l'ira di Bismarck si abbattè sull'"ultima" di esse[93].

Finalmente, il 25 ottobre le Camere di revisione votarono il nuovo testo dell'articolo 7, che adeguava la Costituzione romena al principio di libertà dei culti sancito dallo articolo 44 del trattato di Berlino, ma naturalizzava - in sostanza - solo una parte degli Ebrei nati e cresciuti in Romania, considerando tutti gli altri alla stregua di stranieri cui la cittadinanza poteva essere accordata unicamente attraverso una legge ad personam votata dalle Camere[94]. Questa soluzione non piacque, evidentemente, alla Alliance Israélite Universelle, che si era battuta per la naturalizzazione en bloc degli Ebrei abitanti nel Principato[95]: ma Bismarck non aveva più troppo interesse a sostenere la battaglia intrapresa dall'ebraismo internazionale - e da lui autorevolmente sostenuta al Congresso europeo -, giacchè agli inizi d'ottobre Dimitrie Sturdza, ritornato a Berlino, aveva proposto un soddisfacente accordo per chiudere definitivamente con la annosa questione ferroviaria[96].

La Germania, però, non si fidava dei Romeni - e indusse le altre Potenze a ritardare il riconoscimento fino a che le Camere di Bucarest non avessero approvato il testo della legge per il riscatto delle ferrovie[97]. Cairoli, tuttavia, considerando che la Romania avesse dato una conclusione accettabile al problema ebraico, e che l'Italia non potesse compromettere i suoi interessi balcanici per assecondare quelli altrui, si orientò a riconoscere l'indipendenza del Principato[98]: esitava ancora, comunque , e cercava di coinvolgere nell'azione italiana almeno qualcuna delle Potenze; non intendeva esasperare la Germania... Ma alcuni gruppi della maggioranza che lo sosteneva in Parlamento premevano per l'immediato riconoscimento del paese amico ed il deputato Maurigi, alla fine di novembre, accettò di rimandare solo di qualche giorno la presentazione di un'interrogazione al governo circa il suo atteggiamento verso una nazione che pure aveva dato soddisfazione ai voti dell'Europa[99].

All'inizio di dicembre Cairoli e Maffei di Boglio tempestarono di telegrammi l'ambasciatore a Berlino, de Launay[100], per chiedergli di far precisare dalla Cancelleria tedesca se il suo ritardo nell'avviare le relazioni diplomatiche con Bucarest non dipendesse dalla questione ferroviaria[101]. Ottenuta la certezza che le ferrovie - e non la richiesta di formali garanzie sull'applicazione del nuovo articolo 7 - inducevano la Germania a premere sulle altre Potenze per differire ancora il riconoscimento della Romania, Cairoli chiese al nuovo Agente romeno, Constantin Esarcu[102], una dichiarazione scritta circa la buona volontà del suo governo nell'avviare definitivamente a conclusione la questione ebraica[103]. Era, anche questo, un "pretesto": ed Esarcu non ebbe difficoltà a consegnare a Cairoli un documento che conteneva "rien(...) de plus que ce qui est contenu dans article 7". Il governo italiano aveva proprio bisogno "de quelque chose pour justifier l'initiative qu'il prenait"![104]

La mattina del 5 dicembre 1879 il Consiglio dei Ministri deliberò di allacciare con Bucarest quelle "relazioni diplomatiche di ordine più elevato" che tanto erano state osteggiate, in Italia e all'estero; ed il Tornielli, allora ministro d'Italia a Belgrado, fu designato come inviato straordinario e ministro plenipotenziario nella capitale romena. Vi arrivò però solo il 16 dicembre, poichè Cairoli, ancora timoroso della reazione tedesca, esitò a render pubblica la decisione presa. Ma l'annuncio dell'avvenuto riconoscimento italiano fu dato alla Camera romena da Boerescu, sicchè Cairoli fu costretto, l'8 dicembre, a confermarlo anche davanti ai deputati, rispondendo all'interrogazione che Maurigi fino ad allora aveva fatto pendere sulla sua testa[105].

Finalmente, il 18 dicembre, Tornielli presentò al principe Carol le sue credenziali: era l'inizio di un prolungato soggiorno in Romania, un paese che l'ex segretario generale della Consulta "agissant en Ministre" dimostrò poi, nei suoi rapporti e nei suoi scritti - a circolazione, purtroppo, assai limitata -, di conoscere a fondo nei suoi vizi e nelle sue virtù.

++⁺₊++

N O T E

1) Cfr. Frédéric DAMÉ , Histoire de la Roumanie contemporaine, Parigi 1900, pp.288 ss.

2) La Convenzione romeno-russa del 16 aprile 1877 impegnava, peraltro, il governo russo "a mantenere e a proteggere l'integrità effettiva della Romania": cfr. William L. LANGER, L'Europa in pace 1871-1890, Firenze 1955, vol.I,p. 204 e Gheorghe I.BRATIANU, Le problème des frontières russo-roumaines pendant la guerre de 1877-1878 et au Congrès de Berlin, Bucarest 1928, pp.16-17.

3) Sul Congresso di Berlino cfr.LANGER, op.cit., pp. 241-267; sulla denuncia, ad opera della Alliance Israélite Universelle, della critica situazione degli Ebrei di Romania cfr. André CHOURAQUI, L'Alliance Israélite Universelle et la renaissance juive contemporaine, Parigi 1965, pp.87 ss. Le vicende degli Ebrei romeni sono state ricostruite nel bel libro di Carol IANCU, Les Juifs en Roumanie (1866-1919).De l'exclusion à l'émancipation, Aix-en-Provence, 1978.

4) Cfr. Corti A Cairoli, 14 luglio 1878, in Documenti diplomatici italiani, II serie, vol.X (24 marzo-16 ottobre 1878), Roma 1976, nr.305, p.353. D'ora innanzi ci si riferirà a questo volume come DDI, II, 10 e si farà seguire il numero del documento.

5) Cfr. DAMÉ , op. cit., pp.314 ss.

6) Cfr. Carol IANCU, Races et nationalité en Roumanie. Le problème juif à travers les documents diplomatiques français (1866-1880), "Revue d'histoire moderne et contemporaine", XXVII (1980), p.406.

7) Cfr. DAMÉ , op.cit., p.320.

8) Vedine il testo ibidem, p.426, n.l.

9) Su di lui fornisce qualche notizia Claudio ISOPESCU, La stampa periodica romeno-italiana in Romania e in Italia, Roma 1937, pp. 234-235.

10) Kogălniceanu a Obedenaru, 15 luglio 1878 in Raoul BOSSY, Politica externă a României între anii 1873-1880 privită de la agenția diplomatică din Roma, Bucarest 1928, p.175 (d'ora innanzi solo BOSSY).

11) Su di lui cfr. Federico CHABOD, Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896, vol.I: Le premesse, Bari 1951, p.530.

12) Obedenaru a Kogălniceanu, 19 luglio 1878, in BOSSY, p.176.

13) cfr. CHOURAQUI, op. cit., p.93.

14) Obedenaru a Kogălniceanu, 10 agosto 1878, in BOSSY, p.176.

15) Sulla questione della frontiera romeno-bulgara cfr. DAMÉ , op. cit., p.313 e Lilio (Basilio) CIALDEA, La politica estera della Romania nel quarantennio prebellico, Bologna 1933, pp. 108-110.

16) Obedenaru a Kogălniceanu, 15 agosto 1878 (telegramma) in BOSSY, p.177.

17) Obedenaru a Kogălniceanu, 16 agosto 1878, in BOSSY, pp.177-178.

18) Corti a Pirrone, 26 agosto 1878, in DDI, II, 10, nr.464, p.502.

19) Cfr. W.N.MEDLICOTT, The Recognition of Roumanian Independence, 1878-1880, "Slavonic Review", XI (1933), pp. 354-372 e 572-589.

20) Cfr. Fritz STERN, Gold and Iron. Bismarck, Bleichröder and the Building of the German Empire, Londra 1977, p. 381 (d'ora innanzi solo STERN): il cap. 14 (pp.351-393) è fondamentale per la ricostruzione dell'atteggiamento di Bismarck nella questione del riconoscimento dell'indipendenza della Romania. Cfr. anche Bruce WALLER, Bismarck at the Crossroads. The Reorientation of German Foreign Policy after the Congress of Berlin, 1878-1880, Londra 1974, p.58.

21) Per questi timori cfr. Domenico CACCAMO, L'Italia, la questione d'Oriente e l'indipendenza romena nel carteggio del consolato italiano a Bucarest (1870-1879),"Storia e Politica", XVIII (1979), pp.115-116.

22) Corti a Robilant (lettera privata), 15 settembre 1878, in DDI, II, 10, nr.503, p.542.

23) Maffei a Pirrone, 25 settembre 1878, in DDI, II,10, nr.529, p.572.

24) Su di lui cfr. CHABOD, op. cit.,pp.625-650.

25) Maffei a Robilant (lettera privata), 6 ottobre 1878, in DDI, II, 10, nr.558, p.605.

26) Robilant a Corti (lettera privata), 8 ottobre 1878, ibidem, nr.569, p.618.

27) Corti a Obedenaru, 11 ottobre 1878, ibidem, nr.582, p.633.

28) Corti a Robilant (lettera privata), 15 ottobre 1878, ibidem, nr.588, p.638.

29) Cfr. CACCAMO, op. cit., p.115.

30) Obedenaru a Kogălniceanu, 14 ottobre 1878, in BOSSY, pp. 179-180. La sottolineatura è nel testo.

31) Cfr. CACCAMO, op. cit., p.117.

32) Cfr. Documents diplomatiques français, I serie, tomo II (1 luglio 1875- 31 dicembre 1879), Parigi 1930, p.402, nr.1 (d'ora innanzi DDF, I, 2).

33) ibidem.

34) Cfr. STERN, p.382.

35) Cfr. DDF, I, 2, p.402, n.l.

36) St.Vallier a Waddington, 10 novembre 1878, nr.361, p.401-402. Cfr. anche WALLER, op. cit., pp.59-60.

37) Cfr. n. 93

38) Sulla sua figura cfr. Enrico SERRA, Giuseppe Tornielli Brusati di Vergano, "Storia e Politica", II (1963), pp. 336-363.

39) Obedenaru a Câmpineanu, 26 dicembre 1878, in BOSSY, p.182. Ion Câmpineanu era subentrato a Kogălniceanu, come ministro degli Esteri, il 25 novembre/7 dicembre 1878.

40) Cfr. anche CACCAMO, op. cit., pp. 119-121.

41) Atti Parlamentari. Camera. Discussioni. Sessione 1878-1879, tornata del 4 febbraio 1879, p.3296 (d'ora innanzi APD Camera, 1878-1879).

42) ibidem.

43) ibidem, tornata del 31 gennaio 1879, p.3810.

44) ibidem, tornata del 1 febbraio 1879, p.3836.

45) ibidem, p.3832.

46) ibidem, p.3824.

47) ibidem, tornata del 3 febbraio 1879, p.3874.

48) Era un deputato del gruppo di Depretis: cfr. Giampiero CAROCCI, Agostino Depretis e la politica interna italiana dal 1876 al 1887, Torino 1956, p.200, n. 4.

49) APD Camera, 1878-1879, tornata del 3 febbraio 1879, p.3877.

50) ibidem.

51) ibidem, p. 3878-3879.

52) ibidem: sono parole di una mozione presentata da Zeppa e ritirata, però, dopo il discorso di Depretis del 4 febbraio.

53) Su di lui cfr. il profilo di Pietro SCOPPOLA in Dizionario biografico degli italiani, vol. XII, Roma 1970, pp.42-51 (d'ora innanzi DBI).

54) APD Camera, 1878-1879, tornata del 3 febbraio 1879, pp. 3882-3883.

55) ibidem, tornata del 5 febbraio 1879, pp.3950-3951.

56) ibidem, tornata del 3 febbraio 1879, p.3892.

57) ibidem, tornata del 5 febbraio 1879, p.3952.

58) APD Senato, 1878-1879, tornata del 17 febbraio 1879, p.1420. La sottolineatura è nel testo.

59) ibidem.

60) ibidem, pp.1421-1424.

61) Su di lui cfr. DBI, vol.II, Roma 1960, p.320.

62) APD Senato, 1878-1879, tornata del 18 febbraio 1879, pp. 1441-1442.

63) ibidem, pp. 1440-1441.

64) ibidem, p. 1444.

65) ibidem, pp. 1447-1448.

66) ibidem, pp. 1452 e 1454.

67) Secondo CHABOD, op. cit., p.530, Tornielli e Maffei di Boglio furono i "veri ispiratori, dietro le spalle rispettivamente del Depretis e del Cairoli, della politica internazionale dell'Italia dal '76 all '81".

68) Obedenaru a Câmpineanu, 26 dicembre 1878, in BOSSY, p.182.

69) Obedenaru a Câmpineanu, 3 febbraio 1879, ibidem.

70) Cfr. Vasile NETEA, C.A.Rosetti, Bucarest 1970, pp.326-328.

71) Su di lui cfr. il profilo di Angelo TAMBORRA in DBI, vol.XVIII, Roma 1975, pp.108-116.

72) Marcantonio Canini a Depretis, 18 febbraio 1879, in Archivio Centrale dello Stato, Roma. Carte Depretis, serie I, busta 22, fasc. 70.

73) Cfr. St.Vallier a Waddington, 4 aprile 1879, in DDF, I, 2, nr.403, pp.466-468.

74) Obedenaru a Câmpineanu, 16 aprile 1879, in BOSSY, pp.189-190.

75) ibidem.

76) Cfr. MEDLICOTT, op. cit., pp.578 ss.

77) Depretis a Robilant, 2 luglio 1879, in Archivio Storico del Ministero degli Affari Esteri, Roma (d'ora innanzi ASMAE), Telegrammi spediti, vol.102, nr.358.

78) Tornielli a Robilant, 4 luglio 1879, ibidem,nr.363.

79) St.Vallier a Waddington, 28 giugno 1879, in Ministère des Affaires Etrangères, Parigi. Correspondance Politique: Allemagne, vol. 29 (cit. in STERN, p.385).

80) Cfr. CHOURAQUI, op. cit., p.97.

81) Cfr. CAROCCI, op. cit., p. 232.

82) Cfr. STERN, p.386.

83) MEDLICOTT, op. cit., p. 577.

84) Su di lui cfr. Apostol STAN, Vasile Boerescu, Bucarest 1974.

85) Cfr. STERN, pp. 385-386; WALLER, pp.171-173.

86) Cfr. DDF, I, 2, p.539, n.2.

87) Robilant a Cairoli, 6 settembre 1879, in ASMAE, Telegrammi in arrivo, vol.52, nr.1208.

88) Come è noto - ciò che è stato egregiamente chiarito da STERN -, l'atteggiamento di Bismarck verso la Romania era influenzato, più che da un civile sentimento umanitario, dalla volontà di risolvere una volta per tutte a favore degli investitori tedeschi l'annosa questione del riscatto delle ferrovie romene, il cosiddetto "affare Strousberg" (su cui cfr. STERN, pp.358 ss.): e l'insistenza sulla rigida applicazione dell'art. 44 del Trattato di Berlino serviva benissimo a rendere finalmente "ragionevoli" i Romeni nella disputa sulle ferrovie. A Parigi, invece, la richiesta di porre termine alla politica discriminatoria verso gli Ebrei romeni era determinata da un sincero slancio di solidarietà,peraltro assai stimolato dall'Alliance Israélite Universelle, che nella capitale francese era nata ed aveva la propria sede.

89) Gheorghe G. Cantacuzino a Kreţulescu (facente funzioni di ministro degli Esteri durante il tour europeo di Boerescu), 31 agosto 1879, in BOSSY, pp. 197-198.

90) Boerescu a Kreţulescu, 9 settembre 1879, ibidem, p.198.

91) ibidem.

92) Cfr. CACCAMO, op. cit., p.122.

93) Nel settembre 1879, infatti, Bismarck fu a Vienna per concludere l'alleanza austro-tedesca e, per mostrare i suoi sentimenti verso l'Italia, non si recò in visita all'ambasciata italiana: non mancò, però, di incontrarsi con il nunzio apostolico, cui dichiarò d'essere indifferente ad eventuali smembramenti dell'Italia. Cfr. CHABOD, op. cit., p. 633 e Luigi SALVATORELLI, La Triplice Alleanza. Storia diplomatica 1877-1912, Milano 1939, pp. 53-55 e 72, n. 3.

94) Cfr. DAME', op. cit., p.323 (a p.426 il nuovo testo dell'art. 7).

95) Cfr. le opp. citt. di CHOURAQUI e STERN.

96) Cfr. STERN, p. 389.

97) ibidem, pp. 390-391.

98) Cfr. CACCAMO, op. cit., p. 123.

99) Cairoli a de Launay, 1 dicembre 1879, in ASMAE, Telegrammi in partenza, vol. 102, nr. 750.

100) Su di lui cfr. CHABOD, op. cit., pp. 619-624.

101) Oltre a quello cit. alla nota (99), cfr. i nr.743 (Maffei a de Launay, 28 novembre 1879) e 761 (Cairoli a de Launay, 4 dicembre 1879).

102) Egli era buon amico dei noti ed influenti filoromeni Cesare Correnti e Tullo Massarani.

103) Esarcu a Boerescu, 5 dicembre 1879, in BOSSY, p.204.

104) Esarcu a Boerescu, 6 dicembre 1879, ibidem, pp. 204-205.

105) Cfr. CACCAMO, op. cit., p.123.

AROMANII VĂZUŢI DE CĂLĂTORI ENGLEZI

(până la 1900)

de Vasile TEGA

In prefaţa unei lucrări consacrate călătorilor francezi în Orientul european, Nicolae IORGA [1], vorbind despre importanţa scrierilor acestora, spune printre altele: "Un călător este în cele mai multe cazuri de preferat unui cronicar, după cum autorul unei scrisori personale este preferabil redactorului unui document oficial. Nu numai pentru noutatea faptului văzut fără nici un fel de preocupare deosebită şi redat fără nici un fel de interes particular, ci şi pentrucă el ne permite să vedem în acelaşi timp cu obiectul, ceea ce se petrece în sufletul subiectului, deci al călătorului însuşi. Or, într'o societate există anumite fenomene sufleteşti care nu pot fi sesizate decât punând în contact un reprezentant al acestei societăţi cu o altă lume... Trebue deci să ne adresăm acestor surse, totdeauna spontane, uneori naive, câteodată chiar ridicole, care sunt notele de călătorie".

In aceeaşi ordine de idei, Mircea POPESCU [2] într'un interesant studiu intitulat "Nicolae Iorga şi problema armânească", publicat cu câţiva ani în urmă în "Noul Album Macedo-Român" vol.I, editat de Institutul Român de Cercetări - Biblioteca Română, Freiburg i.Br., subliniază în următorii termeni însemnătatea pe care a acordat-o celebrul istoric român acestor surse de informaţii: "Se cunoaşte apoi importanţa pe care Ior-

ga o atribue ca izvor istoric, relaţiilor de voiaj. Se întâmplă că mulţi dintre călătorii occidentali în Est şi Sud-Est,- de la rabinul Veniamin Spaniolul, care, la 1170, scrie că răsculaţii contra asupririi fiscale bizantine erau valahi, până la Pierre Belon du Mans, care, la jumătatea secolului al XVI-lea, vorbeşte de sate întregi de Valahi în Balcani, de bocitoare armâne şi de minerii de lângă Salonic, până şi la consulul napoleonic Pouqueville, care pe la 1800 îi descrie pentru prima dată pe larg pe Albanezi şi pe Aromânii din Sudul Dunării - dau peste Aromâni, le semnalează, uneori cu mirare, existenţa şi supravieţuirea, în ciuda atâtor împrejurări defavorabile".

Din păcate, aceste preţioase şi de neînlocuit surse de informare nu s'au bucurat în trecut de favoarea şi de atenţia cuvenită a cercetătorilor. Ca şi numeroase alte izvoare de documentare, care încă mai zac acoperite de praf în rafturile bibliotecilor, ele îşi aşteaptă ziua desgropării şi a valorificării lor.

Avea dreptate Anastase HACIU[3] când acuma aproape cincizeci de ani scria: "Multe şi minunate sunt bogăţiile ce se ascund în dreapta şi în stânga - prin arhivele şcolilor şi bisericilor, mănăstirilor şi patriarhiilor, prin bibliotecile Peninsulei şi prin arhivele de notariat ale ţărilor pe unde au trecut şi activat Aromânii; sunt multe şi minunate aceste bogăţii, deşi furtuni groaznice au distrus urme bogate şi multe mâini criminale, eclesiastice mai ales, orbite de fanatism naţional, au căutat şi reuşit în parte să le distrugă".

Lucrarea noastră "Aromânii văzuţi de călători străini", din care studiul de faţă reprezintă un capitol, constitue o primă tentativă în analele bibliografice aromâne de a aduna într'un singur volum o bogată documentaţie, risipită în sute de cărţi şi reviste rare, şi în mod practic inaccesibile cititorului de rând.

Credem că utilitatea unei asemenea cercetări nu mai are nevoie să fie subliniată, dat fiind că prin introducerea în circuitul ştiinţific a unei mari cantităţi de documente şi informaţii inedite sau puţin cunoscute se facilitează desvoltarea ulterioară a unor studii mai avansate privind diverse

aspecte rămase încă obscure din viaţa şi trecutul Aromânilor.

In această ordine de idei, considerăm cât se poate de justă constatarea lui Paul H.STAHL[4] după care "printre cele mai bune studii consacrate Aromânilor au fost acelea ale lingviştilor; lucrările istoricilor aduc şi ele de asemenea câteva contribuţii importante. In schimb, aspectele care interesează etnologia sau sociologia vieţii tradiţionale sunt puţin cunoscute. Cunoaştem, de sigur, caracteristicile generale ale vieţii lor, dar suntem departe de a poseda studii comparabile acelora consacrate altor populaţii şi publicate după cel de al doilea război mondial, când etnologia şi sociologia înregistrează progrese rapide şi spectaculare".

Ţinând seama, printre altele, de bogăţia informaţiilor privitoare la sociologia vieţii tradiţionale a Aromânilor conţinute în notele de călătorie analizate, constatăm cu plăcere că acest studiu se înscrie pe linia cercetărilor "dezirabile" la care se referă prof.Stahl.

Menţionăm, în sfârşit, că toate lucrările citate în prezentul studiu au fost consultate în original, iar fotocopiile paginilor care se referă la Aromâni vor fi depuse - după publicarea integrală a lucrării - la Biblioteca Institutului Român de Cercetări din Freiburg.

+ + +

Intr'o scurtă notă publicată în 1819 în lucrarea sa "Childe Harold's Pilgrimage", lordul Byron spunea printre altele, că nici un englez, cu excepţia lui Leake, nu s'a încumetat să exploreze regiunile situate mai departe de Ianina, înainte de începutul secolului al XIX-lea.

Această afirmaţie este probabil justă cu condiţia, bineînţeles, ca ea să se refere numai la Albania, deoarece, cu mult încă înaintea lui Leake, numeroşi au fost călătorii englezi care - pentru diverse considerente - au străbătut Peninsula Balcanică.

Astfel, tânărul om de ştiinţă Edouard BROWN (1642-1708), împins de dorinţa de a-şi lărgi cunoştiinţele de specialitate, întreprinde, în 1668, o lungă călătorie în Europa care-l va duce până în Tesalia.

Intorcându-se la Londra, după cinci ani, îşi publică impresiile de călătorie în 1673 într'o lucrare care şi în zilele noastre se citeşte cu plăcere şi interes[5].

Din capitolul al doilea, consacrat călătoriei de la Viena la Larisa în Tesalia, constatăm că Brown a traversat numeroase localităţi locuite de Aromâni.

Venind din Serbia, tânărul nostru călător a vizitat Perlepul,"înconjurat de munţi care strălucesc ca argintul,tot aşa ca şi munţii din Clisura". Continuându-şi drumul spre Larisa, trece prin Bitolia (Monastir) "care este un oraş foarte mare,foarte bine populat şi foarte bine situat".

In tot cursul călătoriei sale, Brown a fost însoţit de o călăuză care - după toate probabilităţile - poseda vaste cunoştinţe lingvistice şi etnologice.

Astfel pe când se aflau în Macedonia, acesta îi spune că peste două zile îi va arăta nişte Francezi. El vorbea de ţăranii din Tesalia, care purtau căciuli care erau la fel cu acele căciuliţe care se purtau odinioară în Franţa.

Nu încape nicio îndoială, credem, că ghidul ştia - sau măcar intuia că limba franceză are aceeaşi origine ca şi limba locuitorilor din regiunea Tesaliei, adică a Aromânilor.

Câţiva ani mai târziu, în 1675, un alt om de ştiinţă englez, George WHELER, (1650-1723)[6] întâlneşte, în apropierea localităţii Lepanto, o aşezare de păstori, şi dintr'o scurtă descriere atât a modului lor de viaţă, cât şi a îmbrăcăminţii lor, se poate deduce cu uşurinţă că este vorba de Aromâni:"Aceşti păstori trăiesc în bordeie de pipirig de mare, pe care îl încheie cu beţe şi cu câteva gânjuri,pentru a se adăposti de ploaie şi, atunci când vântul se schimbă, ei întorc poarta de cealaltă parte şi fac focul în faţă. Acolo sunt casele lor de iarnă, când sunt siliţi de zăpadă să coboare din înaltul munţilor în văi, căci ei au satele lor în munţi, unde îşi pasc oile în deplină siguranţă, iernând în bordeiele lor, în care se retrag cu soţiile şi cu copiii lor".(p.303).

Despre aceiaşi păstori, Dr.SIBTHORP[7] scria în 1794: "In cursul lunilor de iarnă, un trib de păstori nomazi îşi coboară turmele din munţii Tesaliei în câmpiile Aticei şi Beoţiei, dând oarecari despăgubiri băneşti paşei din Negropont,

precum şi "voivodului" Atenei. Aceşti oameni sunt renumiţi pentru produsele lor din lână, şi în special pentru mantalele purtate de marinarii greci"(p.141).

Călătorii mai sus citaţi nu-i numesc pe Aromâni, ci doar se mulţumesc a vorbi despre ei în termeni generali, aşa cum de altfel au procedat înaintea lor numeroşi cronicari bizantini, dintre care menţionăm pe GREGORAS şi KANTAKOUZINOS. Acesta din urmă, într'o aluzie foarte transparentă la adresa lor,îi caracterizează: "i peri Thettalian ikousin aftonomi nomades", adică "nomazii autonomi care locuiesc în Tesalia". (ed.Bonn, I, p.450).

Erudiţi fiind cu toţi, se presupune că erau destul de bine informaţi despre existenţa Vlahilor, chiar dacă nu-i numeau în mod expres.

Aceşti Vlahi, care în limba lor îşi zic Aromâni, au jucat un rol de primă importanţă în agitata istorie a Balcanilor.

Incepând din secolul al X-lea, documentele în care se vorbeşte despre ei devin din ce în ce mai numeroase, dintre care unele chiar în limba engleză, fie că-i vorba de surse originale, ori de traduceri.

Astfel, în celebra colecţie de călătorii "Purchas His Pilgrimes", apărută la Londra în 1625 (vol.II, cap.IX,p. 1441),sub titlul "Balachi" se publică următorul extras din călătoria în Tesalia, în 1173, a faimosului rabin VENIAMIN DIN TUDELA.

Veniamin, în călătoria sa din Spania la Ierusalim,venind din Italia în Grecia, trece pe la Teba şi de acolo ajunge la Zeituni (Lamia). "Aici - spune el - e începutul Vlahiei,ai cărei locuitori ocupă munţii, iar ei înşişi poartă numele de Vlahi. Asemenea căprioarelor de iuţi la fugă, ei coboară în ţara Grecilor ca să despoaie şi să prade. Nimeni nu-i poate ataca prin război, nici un împărat nu-i poate supune. Datinile creştineşti nu le păzesc şi-şi dau nume evreeşti, din care pricină unii spun că sunt neam evreesc şi că pe Evrei îi cheamă fraţi de ai lor şi pe aceştia numai îi atacă, dar nu-i despoaie şi nu-i ucid, ca bunăoară pe Greci, şi că , însfârşit, vieţuiesc fără de legi".

In aceeaşi colecţie de călătorii (vol.III,cap.I,p.2), William de RUBRUQUIS se referă, în 1253, la "Land of Assanus" (Ţara Asaneştilor) şi prin cuvintele:"as farre as Salonica" el desemnează regiunea pe care cronicarii bizantini o numesc Megali Vlahia (Vlahia Mare).

Din această Vlahie vine la Londra, în 1427, un oarecare PAULUS. Regele de atunci al Angliei, Henric al VI-lea, îi acordă o indemnizaţie "fiindcă a fost ruinat de Turci". Decretul publicat cu acest prilej specifică, cât se poate de clar, că Paulus este "Comes de Valache, in partibus Greciae, qui Nobile Sanguine Tractus existit"[8].

Este vorba, după toate probabilităţile, de unul din acei şefi ai Vlahilor, care, datorită funcţiilor sale, poartă diferite titluri, dintre care şi acela de "Comes de Valache".

Deşi după ocuparea Balcanilor de către Turci, Vlahia Mare a încetat de a mai constitui un "principat" independent, totuşi Vlahii au reuşit, în mare măsură, să-şi menţină organizaţiile lor proprii, precum şi anumite privilegii locale.

De la dispariţia Vlahiei Mari şi până la sfârşitul secolului al XVIII-lea, informaţiile care ne-au parvenit despre Aromâni au fost, în general, limitate şi disparate. Motivul trebue căutat în faptul că, pe de o parte Vlahii erau deseori confundaţi cu diverse alte popoare în mijlocul cărora trăiau, şi în special cu Grecii, a căror limbă de altfel o vorbeau curent, iar pe de altă parte ei aveau, aşa cum au şi în zilele noastre, satele diseminate - în cea mai mare parte - pe pantele abrupte şi deci puţin ospitaliere ale munţilor. Aproape toate aşezările lor, cu excepţia centrelor mai importante, se găseau departe de marile artere de comunicaţie. Ceea ce i-a împins, în primul rând, a-şi alege aceste regiuni a fost necesitatea creşterii vitelor: turmele lor de oi trebuiau să se găsească în apropierea bogatelor păşuni alpine. Dar ceea ce i-a mai forţat să se izoleze de restul lumii au fost frecventele incursiuni ale bandiţilor albanezi şi turci, cărora ei le puteau face faţă mai uşor de pe înălţimile munţilor.

+⁺+

Secolul al XIX-lea, şi în special primele decade ale acestuia, constitue perioada cea mai bogată şi interesantă în ce priveşte activitatea călătorilor străini în regiunile locuite de Aromâni. Şi aceasta atât din punctul de vedere al numărului lor, cât şi al valorii documentare şi a mărturiilor personale pe care ni le-au lăsat.

Era epoca când Imperiul Otoman începea să dea semne vizibile de dezintegrare, iar puterile europene se pregăteau să profite de conjunctură pentru a-şi asigura şi consolida poziţiile în această regiune strategică. Din această cauză, deseori "mişcarea turistică" spre Balcani era dirijată din culise. Agenţi secreţi, diplomaţi, militari, toţi deghizaţi în călători paşnici, traversează Peninsula în lung şi în lat, căutând să culeagă cât mai numeroase informaţii de ordin politic, militar şi economic, luând în acelaşi timp pulsul populaţiilor locale şi căutând să stabilească contacte cu factori de răspundere, atât din sânul administraţiei turceşti, cât şi din rândul popoarelor creştine subjugate.

Pe de altă parte, în aceeaşi perioadă, studiile clasice se bucură de multă consideraţie şi ocupă un loc preponderent în cele mai prestigioase universităţi europene. Numeroşi sunt deci tinerii absolvenţi care, înfruntând greutăţile şi pericolele inerente unor asemenea expediţii, apucau drumul Balcanilor pentru a întreprinde cercetări la faţa locului.

In decursul călătoriilor lor, ei se întâlneau deseori cu triburile de nomazi vlahi, urcând la munte sau coborând la şes, cu numeroasele lor turme de oi şi pitoreştile lor caravane de cai şi catâri, ceea ce le oferea, aşa cum spune POUQUEVILLE "un spectacol impunător şi solemn, care nu se vede la celelalte popoare."

Presupunem că, măcar o parte din aceşti călători, posedau - înaintea primului lor contact cu Aromânii - oarecari informaţii asupra acestui curios popor de transhumanţi, fiindcă Edward GIBBON în volumul VI din a sa celebră "History of the Decline and Fall of the Roman Empire", publicată la Londra în 1788, consacră două capitole cronicarilor bizantini care vorbesc din abundenţă şi de Vlahi.

Englezul care însă pentru prima dată a studiat la fața locului, cu competență și obiectivitate, viața, limba și istoria Aromânilor, transmițându-ne un bogat material documentar de o valoare excepțională, este fără îndoială colonelul William Martin LEAKE (1777-1860). Deși scrierile sale datează din perioada când cercetările asupra Aromânilor erau încă în faza lor incipientă, totuși acestea continua a constitui și în zilele noastre o sursă unică de informare și referință.

Biografii săi ne informează că în 1804 LEAKE a părăsit Anglia cu misiunea secretă de a duce tratative cu guvernatorii provinciilor Turciei europene, și în special cu ALI PAȘA din Ianina, în vederea apărării frontierelor lor împotriva unei eventuale invazii franceze. I s'au dat de asemenea instrucțiuni de a culege cât mai multe informații de natură militară și în special "să acorde o atenție particulară geografiei generale a Greciei."

Așa începe deci această călătorie, în toiul războaielor napoleoniene, și care va dura aproape șase ani (Februarie 1804 - Martie 1810).

Iată deci agentul secret metamorfozat în voiajor pașnic, rolul său militar fiind camuflat sub masca inocentă a geografului și a amatorului de antichități, și trebue spus că Leake a fost neîntrecut în ambele roluri: atât ca agent secret cât și ca cercetător.

Era un adevărat erudit, cunoscător perfect a limbii latine și a limbii grecești, vechi și moderne, poseda un ascuțit spirit de observație, era metodic și meticulos în cercetările sale, calm și obiectiv în analiza datelor și a fenomenelor, calități care făceau din el un agent secret de mare clasă.

In miile de pagini conținute în cele șaisprezece volume, rareori se poate găsi o inexactitudine. Este de o scrupulozitate și de o precizie fără seamăn. Calculează, spre exemplu distanțele dintre diverse localități în minute: "Am pornit la orele 5 și 32 și am ajuns la destinație la 7 și 2 minute. Am pierdut 8 minute față de orariul prevăzut."

Cercetările sale fiind destinate guvernului englez trebuiau să fie cât mai autentice și, bineînțeles, verificate

cu multă migală. Datorită acestor calități, Leake a devenit, așa cum rezultă din numeroase documente, omul de încredere al curții regale engleze.

După îndeplinirea cu succes a misiunii sale, Leake se întoarce la Londra în 1810, unde începe a sistematiza și valorifica abundentul material cules, în vederea publicării ulterioare.

Dintre numeroasele sale lucrări, două interesează în mod particular pe Aromâni, denumiți de autor constant "vlakhiotes". Prima, care a văzut lumina zilei în 1814, "Researches in Greece"[9], conține diverse studii referitoare la limba și literatura greacă, începând din perioada postbizantină și încheindu-se cu un capitol consacrat Aromânilor.

Vorbind despre originea noastră, iată ce spune: "Aromânii constitue o ramură a aceleași națiuni care s'a născut nu numai în fertilele regiuni din nordul Dunării de Jos, în prezent cunoscută în Europa, în general, sub numele de Wallachia, dar de asemenea în numeroase din regiunile muntoase ale Traciei"(p.363).

Iată deci exprimată într'o formă clară și concisă, teoria originii Aromânilor. Ei constitue, pentru Leake, una și aceeași familie cu Românii nord-dunăreni, sunt urmașii Tracilor romanizați și prin urmare autohtoni în regiunile pe care le locuiesc.

Dar ceea ce conferă acestei lucrări o valoare excepțională este fără îndoială faptul că Leake reproduce în mod integral, după ediția din 1793, un document unic în analele dialectului aromân: este vorba de "Lexikon Tetraglosson" a lui Daniel MOSCOPOLEANUL, un manual de conversație în patru limbi: aromâna, greaca (romeika în text), albaneza și bulgara (pp.383-403).

Importanța acestei lucrări pentru cunoașterea dialectului aromân este considerabilă. Nicăieri în literatura noastră dialectală nu întâlnim o construcție a frazei atât de liberă și de cursivă ca în acest manual.

Aromân de origină, posedând la perfecție limba sa maternă, Daniel Moscopoleanul scrie fără a se lăsa influențat de celelalte limbi. Menționăm că lucrarea s'a bucurat de un atare

succes încât în 1802 a apărut o nouă ediţie, iar patruzeci de ani mai târziu, în 1841, când Slavii din sudul Peninsulei au început să participe mai activ la viaţa economică a acestei regiuni, au simţit nevoia de a o adapta pentru nevoile lor, eliminând textele aromâne şi albaneze, înlocuindu-le cu limba turcă.

De la Ianina, localitate care şi-a ales-o ca reşedinţă, Leake a întreprins numeroase vizite în hinterlandul epirot, dintre care o bună parte în regiunile locuite de Aromâni, reuşind astfel a-i cunoaşte acasă la ei.

Lucrarea sa de căpetenie, în patru volume, "Travels in Northern Greece"[10] care deşi publicată în 1835, se prezintă sub forma unui jurnal de călătorie scris între 1804 şi 1810, conţine o atât de mare bogăţie de informaţii, de citate adecvate din clasici şi de pătrunzătoare observaţii personale, încât constitue şi în prezent un izvor inepuizabil pentru toţi aceia pe care trecutul Aromânilor îi mai interesează.

Vom urmări deci pe ilustrul nostru călător, respectând ordinea cronologică a călătoriilor sale.

Prima, într'o regiune locuită de Aromâni, a început în seara zilei de 4 August 1805, când - pornind de la Ianina - se îndreaptă la sud-estul acesteia spre Călaru şi Săracu, oraşele aşezate în munţii Pindului, la o distanţă de aproape douăsprezece ore de mers.

Descrierea drumului spre aceste localităţi, aşezate - aşa cum spune Pouqueville - "într'o poziţie proprie a servi de vizuină mai curând vulturilor decât oamenilor", constitue un bun exemplu de felul cum era organizată reţeaua de transporturi în aceşti munţi fioroşi şi de felul cum sunt situate majoritatea aşezărilor aromâneşti din Pind.(I,pp.268-271).

Drumul la Călaru şi Săracu - ne informează Leake - duce pe margini de prăpăstii, bătute de uragane pustiitoare, de-a lungul căruia Călărioţii şi-au construit numeroase capele, până când se ajunge la Scări. Pe platoul muntelui Poliana, la o înălţime ameţitoare, locuitorii credincioşi au zidit biserica Sf. Gheorghe, loc de închinăciune şi de refugiu în timpuri vijelioase şi de nopţi grele. Biserica este prevăzută cu un cuptor, cu depozite pentru alimente şi cu numeroase camere

boltite. Din acest punct se oferă călătorului o privelişte unică: golful Arta, insula Lefkada, munţii Acarnaniei, etc. Dar tot aici începe coborîrea primejdioasă spre Nord-Est, până când dai de o fântână adăpostită într'un chioşc zidit din piatră de talie, azil în perioadă de furtună sau în timpul nopţii. Aici are loc despărţirea de familiile şi rudele lor - cu descărcături de pistoale - a călătorilor care pleacă în străinătate. Şi acum o altă pantă abruptă, ca să ajungi drept în prăpastia în fundul căreia curge Călaru, apă curată ca cristalul, sfărâmându-se în impresionante cascade. Aici Leake ne dă o descriere amănunţită a abundentei vegetaţii locale: "Astfel, coborînd de la Sf.Gheorghe spre râu, nu mică mi-a fost surpriza când m'am aflat într'o pădure deasă de tei, arţari, cireşi, castani sălbatici, stejari, ulmi, frasini, fagi, sicomori şi carpeni, amestecaţi cu corni, soci, aluni şi o mare varietate de alţi arbuşti. Coasta este atât de prăpăstioasă încât coborîrea se face în mai bine de o jumătate de oră, într' un continuu zigzag" (I,p.273).

Numai de aici se pot zări casele suspendate aproape de zenit, la o înălţime de peste 1200 de metri. De la pod, pornesc mai multe cărări, pe margini de prăpăstii, etajate până în regiunea norilor. De-a lungul cărării în formă de trepte şi de serpentine, Călărioţii au construit diverse locuri de odihnă şi de rugă, prevăzute cu numeroase icoane. "La orele 8 şi 30 ajungem în sfârşit în partea de sus a oraşului".

"Kalarytes sau Akalarytes (Călaru) şi Syrako sau Seraku (Săracu)[11] sunt două din cele mai mari comune aromâneşti, în număr de aproape cinci sute, dintre care niciuna nu e prea mică, şi care sunt răspândite printre munţii Epirului, Tesaliei şi Macedoniei. Cel mai important centru al lor este considerat Vlaholivado, situat lângă Elasona, după care urmează Metzovo (Aminciu). Istoria bizantină ne învaţă că Aromânii, în greceşte Vlahi şi Vlahiotes, au ocupat în preajma secolului al XII-lea o atât de mare parte din Tesalia, încât întreaga regiune era cunoscută în mod curent sub denumirea de Megali Vlahia, adică Vlahia Mare. Dar, după tradiţia locală, Aromânii nu s'au stabilit în această parte a Pindului decât acum aproape

250 de ani, fapt care pare cu totul verosimil, deoarece este puţin probabil ca ei să fi abandonat părţile cele mai fertile ale Tesaliei înainte de a fi resimţit agresiunea cuceritorului turc şi incapacitatea lor de a rezista. Această deplasare a fost bine inspirată, fiindcă descendenţii lor s'au bucurat în acest fel de o lungă perioadă de linişte şi au reuşit să obţină anumite privilegii, pe care situaţia lor precedentă li le-ar fi permis cu greu" (I,p.274).

Leake ne dă preţioase informaţii despre situaţia economică a acestor două importante centre aromâneşti. Ocupaţia de căpetenie a locuitorilor a fost din totdeauna creşterea vitelor, cărăvănăritul şi negoţul, industria metalelor preţioase şi cea a textilelor.

"Au început - scrie Leake - transportul în Italia a mantalelor de lână, numite cape, care se fabrică în munţii lor şi se folosesc tot atât de mult în Italia şi în Spania pe cât le întrebuinţează Grecii înşişi. Aceasta a deschis drumul spre un comerţ mai intens; ei împărtăşesc cu Grecii comerţul aducător de profit cu produse coloniale, între Spania sau Malta şi Turcia, şi mulţi dintre ei sunt proprietarii atât ai navelor cât şi a încărcăturii. Locuitorii bogaţi sunt negustori care au stat mulţi ani în străinătate, în Italia, în Spania, sau în provinciile Austriei sau ale Rusiei şi care, după o lungă absenţă, se întorc în comunele lor natale cu profitul muncii lor, îmbogăţindu-le şi, până la un oarecare punct, civilizându-le. Rareori se întorc însă ca să stea definitiv şi aceasta o fac numai la o vârstă înaintată; între timp se mulţumesc cu două sau trei vizite scurte. Cei din clasa mijlocie urmează o carieră asemănătoare, dar, deoarece comerţul lor îi duce rar departe de cămin, cum este cazul la cei din clasa de sus, ei revin mai des acasă şi mulţi dintre ei petrec o parte din vară în ţinutul natal. Aceştia sunt mai ales prăvăliaşi în oraşele din Turcia sau meseriaşi, care, în cel mai mare număr, sunt croitori, lucrători în aur, în argint şi în cupru. Ei excelează în montarea pistoalelor şi a puştilor, după gustul albanez, în a face aşa zisele flişane sau ceşti de cafea de argint, sau în a broda costume albaneze. Cei mai săraci gospodari sunt mai ales cărăvănari şi păstori. La Săracu sunt câţiva argintari care lucrează în primul rând la Preveza şi la Lefkada, însă cea mai mare parte a populaţiei este alcătuită din proprietari de oi, din păstori şi din cărăvănari" (I,pp.275-276).

Din cele de mai sus rezultă, printre altele, amploarea industriei metalelor preţioase la Aromânii din această regiune. Şi într'adevăr ei au îmbrăcat pe mândrii şi aroganţii Albanezi şi Turci cu costume strălucitoare şi pompoase. "Sârmachecii" - croitorii în placat de aur şi de argint - erau socotiţi ca mari artişti şi se bucurau de o deosebită consideraţie în societatea aristocrată şi pe lângă toţi factorii influenţi. Şi consulul Franţei la curtea lui Ali Paşa din Ianina, Pouqueville, care vizitase Călaru în 1815, spune că în secolul al XVIII-lea acest orăşel devenise o cetate, prin excelenţă, de industriaşi, argintari în filigran şi de sculptori în lemn, că, pe lângă uneltele de ţesut, fiecare casă avea şi un atelier de argintărie.

In această ordine de idei, semnalăm monografia lui POPI ZORA[12] consacrată "celor doi mari maeştri argintari", Atanase Gimuri şi Gheorghe Bafa, ambii originari din Călaru, unde - printre altele - se spune: "Domeniul însă unde într' adevăr Călărioţii au făcut minuni este argintăria. Prelucrarea argintului în această comună a atins perfecţiunea şi punctul său culminant, încât putem spune că în ateliere călăritione şi de către argintari călărioţi au fost realizate cele mai celebre opere de argint din Grecia modernă" (p.7).

In acelaşi sens se exprimă şi Dimitri STAMATELOU[13]: "Cel mai important şi cel mai mare centru de prelucrare a aurului şi a argintului în Epir şi în toată Grecia a fost Călaru, de unde sunt originari şi cei doi mai reputaţi reprezentanţi ai acestei ramuri a artei populare de la noi: Gheorghe Bafa şi Atanase Gimuri" (p.21).

Vorbind despre ocupaţiile locuitorilor comunei vecine Săracu, LEAKE scrie: "La Săracu există câţiva argintari care îşi au mai ales atelierele la Preveza şi la Lefkada. Dar cea mai mare parte a populaţiei este formată din proprietari de oi, din păstori şi din cărăvănari. Grădinile, precum şi redusa suprafaţă de pământ arabil, care înconjoară aceste orăşele, sunt cultivate mai ales de femei - care în afara muncilor agricole -

se ocupă de gospodărie şi de prelucrarea lânii" (I,p.275).

Viaţa în aceste comune în timpul iernii prezintă numeroase inconveniente. "Intrucât negustorii care s'au retras din afaceri au case şi la Ianina, iar păstorii îşi coboară turmele la iernat, la şes sau în regiunile maritime, Călaru este locuit în acest sezon mai ales de femei, copii şi preoţi; şi cum zăpada, atât în comună cât şi prin împrejurimi, durează uneori până la cinci luni, comunicaţiile cu regiunile înconjurătoare sunt reduse şi fiecare familie are obiceiul de a se aproviziona pentru iarnă cu orez, făină, ulei, peşte sărat şi lemne pentru foc" (I,p.276).

Această operaţiune de aprovizionare cu alimente pentru iarnă,practicată în toate comunele sedentare aromâneşti din regiunile muntoase, se numeşte "bâgarea arnatcului" sau "arcarea arnatcului",cuvânt care derivă din latinescul "hibernaticus". In copilărie, la apropierea iernii, auzeam deseori printre consătenii mei mai în vârstă din Băiasa următoarea expresie: "vine iarna, va bâgari arnatculu" (vine iarna, trebue puse provizii de iarnă).

Călaru şi Săracu aveau la acea epocă o populaţie între cinci şi şase mii de suflete, în afara celor înstrăinaţi, care reprezentau încă circa o zecime. Fiecare orăşel avea un medic şi un învăţător, plătiţi cu un salariu fix de către locuitorii înşişi.

Leake a fost foarte impresionat de "spiritul de independenţă" care caracterizează chiar aşa zisele "clase de jos". Astfel, nicio femeie nu acceptă să devină servitoare. Persoanele care se întorc din străinătate, obişnuite cu femei de menaj, sunt obligate să le caute la Ianina sau la Tricala. "Un medic din Corfu, care s'a stabilit aici, nu a putut mult timp să-şi găsească o femeie care să aibă grijă de menajul lui,deoarece acesta avea obiceiul ca,ori de câte ori chema servitoarea, să sune un clopot. Clopotele, i-au spus Călărioţii, sunt bune numai pentru oi şi capre" (I,p.276).

Oameni paşnici, cum erau locuitorii din Călaru, scrie Leake, nu au fost în stare să-şi păstreze libertăţile avute. Nu au rezistat,sau mai bine zis au rezistat foarte puţin presiunilor lui Ali Paşa. Acesta i-a tratat până la o anumită

dată cu o oarecare indulgenţă fiindcă - în realitate - ei plăteau impozitele direct la Valide Sultan (Mama sultanului).

Câteva lămuriri se impun pentru a înţelege mai bine cele spuse de Leake. Până la venirea la putere a lui Ali Paşa din Ianina (finele secolului al XVIII-lea), centrele aromâneşti din Pind se bucurau de un regim special din partea Porţii. Ele nu plăteau propriu zis bir, ci trimeteau lui Valide Sultan un cadou anual prin căpitanii lor (unităţile lor administrative fiind cunoscute sub numele de căpitănate). Aceasta era de fapt protectoarea lor, căreia ei se adresau de câte ori aveau vreo plângere de făcut.

Iată ce scrie în această privinţă istoriograful grec P.ARAVANTINOS[14]: "Aromânii conservară un fel de regim democratic, trăind nevătămaţi şi nesupăraţi, pe când vecinii lor de aceeaşi religie erau supuşi la mii şi mii de nenorociri din partea Turcilor", şi continuă: "Comunităţile aromâneşti păstrară acest fel de guvernământ până la satrapia lui Ali Paşa, când, pierzându-şi şi ele privilegiile, au depins de discreţia lui, ca şi toate celelalte regiuni". (pp.186-187).

De la 14.000 de piaştri - spune Leake - sumă pe care o vărsau altădată, ei sunt siliţi să plătească acum 45.000. Pe de altă parte, în ultimii ani, comuna a fost obligată săşi mărească datoria publică cu 100 de"pungi", sumă împrumutată de la Turcii din Ianina, cu o dobândă de 15%. Gazda lui Leake a calculat că contribuţia sa directă anuală era de 170 de piaştri, adică 12-13 lire de aur.

Despre câmpurile cultivate cu grâne în această regiune, ni se spune că ele sunt situate la Nordul şi Sudul Călarului, pe panta muntelui. Când recolta este bună, aceasta ar putea satisface nevoile locale pentru patru luni. Grâul cultivat aici este "bărbos", cu paiul scurt, din care se face o pâine excelentă.

Călărioţii se aprovizionează cu porumb, vin şi ulei de la Arta, cu făină de grâu de la Tricala şi cu câteva produse europene de la Ianina. In fiecare Joi şi Sâmbătă are loc un târg, unde se desfac atât produsele locale, cât şi articolele aduse de la Ianina.

Munţii din împrejurimi sunt bogaţi în păşuni de ex-

celentă calitate, iar păstorii aromâni îşi plimbă aici nume - roasele lor turme de oi până la Sf.Dumitru.

Aceşti păstori cântă dintr'un fluier care are nouă găuri, având extremităţile astupate parţial cu ceară. Dar anumite fluiere moderne au o particularitate care nu a fost menţionată de nimeni, ele fiind făcute din oase de vultur sau de vultur pleşuv, foarte rezistente deci, iar dimensiunea este bine potrivită unui fluier pastoral. Aceste oase se pot procura mai uşor acum decât altădată, deoarece de la inventarea prafului de puşcă este mai uşor să dobori un vultur.

In această ordine de idei, vom adăuga un detaliu,nementionat de Leake, dar care ni se pare totuşi destul de interesant. Oasele acestor păsări de pradă, înainte de a fi prelucrate şi transformate în fluiere, se depun sub altarul bisericii, unde rămân patruzeci de zile, pentru a fi "purificate",deoarece sunt considerate ca "spurcate".

Un alt călător englez, de care vom vorbi mai departe, <u>T.S.HUGHES</u>, a întâlnit şi el păstori cântând din fluiere de oase de păsări şi precizează: "Această folosire a oaselor de animale şi de păsări la confecţionarea unor instrumente muzicale a fost cunoscută încă din antichitate, de aici, de altfel, şi a doua semnificaţie a cuvântului latin "tibia" (n.n. după dicţionarul Webster's "un fluier antic făcut din osul piciorului unui animal"). Şi Hughes continuă: "Julius Pollux menţionează de asemenea că oasele de vulturi erau folosite de triburile scitice în acest scop".(I,p.498).

Vorbind despre casele din Călaru, Leake spune că ele sunt mici, dar,în general, curate, bine amenajate şi bine mobilate. Grădinile suspendate care le înconjoară sunt irigate printr'un sistem de canale, care au drept sursă numeroasele şipote din diverse mahalale, de a căror apă rece şi cristalină călărioţii sunt pe drept cuvânt mândri. Casele sunt acoperite cu plăci de ardezie şi, pentru ca acestea să nu fie smulse de furioasele vânturi care suflă asupra localităţii - situată la o mare altitudine - sunt în general menţinute cu mari blocuri de piatră.

Fiecare locuinţă are, printre altele, o "cameră de iarnă" la parter, iar la etajul superior o cameră principală

de primire, ceea ce Aromânii numesc în mod curent "udălu aţelu bunlu".

Despre limba acestor Aromâni, Leake scrie: "Limba orăşelelor aromâne din Pind se deosebeşte foarte puţin de cea a Wallachiei şi conţine prin urmare multe cuvinte latine, derivate de la colonizatorii romani ai Daciei. La Călaru, toţi bărbaţii, precum şi numeroase femei, ştiu şi vorbesc greceşte, dar aromâna este limba vorbită atât de cetăţenii orăşelului, cât şi de păstori. Cuvintele latine nu sunt atât de numeroase ca în italiană sau în spaniolă, dar declinările şi verbele auxiliare, în unele forme, au suferit mai puţine modificări decât în toate celelalte limbi derivate din latină. Grecii dau expresia următoare ca exemplu de vocalitate a aromânei:"oauă, auă, oi, aua..:"(I,p.281).

Cu câţiva ani în urmă (înainte deci ca Ali Paşa să pună mâna pe putere la Ianina), locuiau la Călaru patruzeci de familii turceşti, dar influenţa creştinilor era aşa de mare lângă Valide Sultan, încât Turcii au fost obligaţi să se transplanteze la Vendista, localitate aşezată pe partea opusă a Aspropotamului.

Despre Aromâni, Leake spune că "au o natură mai puţin fină decât a Grecilor, dar în schimb sunt înzestraţi cu mult mai multă înţelepciune, prudenţă şi perseverenţă."

Paşa are grijă să fie bine informat de mersul politicii locale şi nu pierde nicio ocazie să o transforme spre avantajul său. Astfel, nu de mult, aflând că G.T., unul din bogătaşii călărioţi dăduse cu împrumut o mare sumă de bani comunei şi că aceasta se găsea în imposibilitatea de a o restitui la termen, Paşa şi-a oferit mediaţia; împrumutul a fost restituit, iar jumătate din suma respectivă a ajuns în buzunarele binevoitorului intermediar. Incă un alt exemplu. Cu câţiva ani în urmă, Călărioţii au fost animaţi de dorinţa de a instala clopote la bisericile lor, atribut de care creştinii orientali sunt foarte mândri, deoarece clopotele sunt interzise în Turcia.

Ali, în general, foarte indulgent când este vorba de probleme privind construirea şi repararea bisericilor, nu a lăsat să-i scape o asemenea bună ocazie de a-i face pe Călă-

rioţi să plătească preţul vanităţii lor şi astfel le-a extorcat frumoasa sumă de 15.000 de piaştri pentru a le permite să aibă clopote la biserici.

La 12 August, Leake întreprinde o scurtă vizită în împrejurimile Călarului şi în drum spre o altă comună aromână, Maţuchi, are prilejul să vadă pe malul râului Viliza, câteva mori pentru măcinatul grâului, precum şi numeroase dârste şi piue unde este bătut "scuticul" din care se confecţionează renumitele cape, "principala producţie a Aromânilor"(I,p.284).

Ajuns la Maţuchi, constată că în comună, din cauza înstrăinării, au rămas puţini bărbaţi, a căror ocupaţie de căpetenie este fie industria textilă şi cărăvănăritul, ori cultivarea ogoarelor cu grâu şi porumb, fie, în sfârşit, creşterea vitelor şi adaugă:"numeroşi sunt aceia care aici vorbesc limba italiană" (I,p.285), dat fiind că au avut ocazia să facă comerţ mult timp în oraşele maritime ale Italiei.

Din conversaţia avută cu gazdele sale, Leake află - printre altele -"că un oarecare Beldani, care a fost numit recent perceptor al împăratului Alexandru al Rusiei şi al fratelui său Constantin, era originar din Maţuchi. Este vorba de un modest negustor care se instalase pentru afaceri la Leghorn şi pe care Alexis Orloff l-a angajat în serviciul său şi l-a dus la Sf.Petersburg"(I,p.285).

La 31 August, Leake părăseşte Ianina, îndreptându-se spre Grebena "astfel că la 1 Septembrie poposeşte la Metzovo (Aminciu), orăşel împărţit în două mari mahalale, cea de nord care se numeşte Prosilo, deoarece este expusă la soare şi cea de sud, umbrită de munte, Anilio" (I,p.295). De fapt, aceste două denumiri constitue traducerea în greceşte a termenilor aromâni folosiţi şi în zilele noastre, "Nsurinu" (în latineşte serenus = parte însorită) şi"Nkiare (kiare - persoana a treia singulară a verbului Kirire, de la latinescul perire).

"Există aproape 700 de case în ambele mahalale ale Aminciului, care împreună cu Malacaşi, sat situat la Estul muntelui Zigos (în aromâneşte Giuglu) şi încă două comune,constituiau odinioară apanajul Validei Sultan"(I,p.295).

De fapt este vorba de trei comune, bineînţeles aromâneşti, şi anume: Cuţufleani, Ameru şi Montunosu sau Vutunoşi.

Pe povârnişurile munţilor din apropiere se cultivă grâu, orz şi secară. Aminciu posedă numeroase turme de oi şi de capre, dar aşa cum este cazul şi în celelalte comune din Epir şi Tesalia, bărbaţii sunt mai ales lucrători agricoli, meşteşugari şi negustori în alte regiuni ale Turciei, precum şi în Germania, Ungaria, Rusia şi în diverse regiuni ale Mediteranei. Cei care nu locuiesc prea departe, fac o scurtă vizită familiilor lor în timpul verii. Iarna, clima pare a fi mai aspră aici decât la Călaru.

La orele 2 şi 25, Leake părăseşte Nsurinu,şi după o ascensiune de o jumătate de oră, ajunge pe platoul Politzia, "în apropierea căruia se află localitatea Beratori, cuvânt care, fără îndoială, constitue o deformare a latinescului Imperatoria".

De fapt Amincienii numesc această localitate Mperitoare, iar nu Beratori, şi Mpuliţă sau Mpolicioară, în loc de Politzia. Acest ultim termen este tot de origină latină: policia - care are sensul de administraţie sau subadministraţie militară.

Menţionăm că Aminciu a constituit din totdeauna un nod de comunicaţii de cea mai mare importanţă şi din această cauză Romanii, imediat după ocuparea Epirului la 168 î.H.,de către împăratul Paulus Aemilius, au instalat aici garnizoane militare şi coloni, pentru asigurarea controlului asupra acestei trecători.

De altfel, atât <u>WACE şi THOMPSON</u> [15] cât şi <u>M.CARCOPINO</u> [16], profesori la Sorbona, evocă existenţa unei vechi tabere militare romane în localitatea Mperitoare.

După <u>V.SKAFIDAN</u> [17], în localitatea Mperitoare exista un palat imperial unde-şi petrecea lunile de vară Octavia,sora împăratului Octavian August şi soţia lui Marc Antoniu, în perioada când acesta trăia în Egipt.

Continuându-şi drumul, la orele 5 şi 40 Leake soseşte la Milia (Ameru), "comună aromânească cu patruzeci de familii, situată în mijlocul unei păduri, pe marginea unui pârâu. Câteva câmpuri de grâu şi porumb, dispersate pe colinele din împrejurimi; câteva mori pe marginea râului, iată toată averea satului, în afara animalelor folosite pentru transport"(I.p. 299)

Numeroasele caravane pe care le întâlnim arată că-i vorba de o importantă cale de comunicaţie între Epir şi Macedonia.

"La orele 7 şi 30 ajungem la Krania (Turia), o altă comună aromânească, cu cincizeci de case, toate foarte curate, bine situate într'o poiană, în mijlocul ogoarelor de porumb şi de grâu, solid îngrădite cu uluci. Localitatea oferă o imagine de confort şi hărnicie, care rareori se poate vedea în satele greceşti sau turceşti" (I,p.300).

Aproape toţi călătorii străini care au vizitat Peninsula Balcanică au remarcat şi subliniat diferenţa care există între curăţenia, ordinea şi confortul caselor aromâne şi starea de mizerie a locuinţelor celorlalte popoare balcanice. Leake însuşi revine asupra acestui subiect de mai multe ori. Astfel, descriind sătuleţul din insula lacului Ianina, spune la un moment dat: "Şi curăţenia satului este aşa de mare, încât în zadar o vei căuta în celelalte sate ale districtului, cu excepţia aşezărilor Aromânilor din Pind"(IV,p.155), sau vorbind despre situaţia din Volo-Tesalia:"Casele acestui oraş, aşa de frapante şi atrăgătoare de la distanţă, te decepţionează când le vezi de aproape. Ferestrele cu geamuri sunt aproape necunoscute" şi..."în nicio privinţă nu se pot compara cu casele Aromânilor din Pind"(IV,p.374).

De altfel, acest subiect este abordat şi în prima sa lucrare "Researches in Greece", în care spune:"Unele din aşezările Aromânilor, deşi situate în regiuni care nu produc strictul necesar existenţei decât pentru o lună sau două,sunt cele mai mari, cele mai bine administrate şi cele mai înfloritoare oraşe din Grecia" (p.372).

Profesorul german <u>Gustav WEIGAND</u> [18] care i-a vizitat pe Aromâni în 1894, referindu-se la această ultimă constatare a lui Leake, scrie: "Leake avea probabil în vedere localităţi aromâne ca Săracu, Călaru, Aminciu, Vlaholivadi, care în ciuda faptului de a fi izolate în munţi, produc asupra străinului o minunată impresie datorită dimensiunilor lor, aspectului curat şi plăcut, în sfârşit prin construcţia solidă a caselor. Dar dacă el ar fi cunoscut comunele Cruşova sau Nevesca şi altele situate mai la Nord, este mai mult ca sigur că surpriza sa s'ar fi transformat în admiraţie" (I,p.266).

Cu câţiva ani mai târziu, într'o altă lucrare [19], Weigand abordând acelaşi subiect scria:"In timp ce în Macedonia călătorii se plâng pretutindeni de toate felurile de insecte, în frumoasele comune aromâneşti de la munte poţi fi sigur de o curăţenie exemplară, din toate punctele de vedere", şi continuă: "La Aromâni, simţul frumosului naturii, al aerului curat şi al apei proaspete este mai desvoltat decât la celelalte popoare... Podeaua camerelor este totdeauna bine spălată; covoare frumoase, broderii şi chiar perdele împodobesc camerele"(p.36).

Să revenim la călătorul nostru englez. Leake îşi continuă călătoria prin Nordul Epirului şi la 9 Septembrie ajunge la Moscopole, ultima sa etapă înainte de a se întoarce la Ianina. Nimic nu mai aminteşte trecutul glorios al acestui mare centru cultural şi comercial aromân. "Am auzit că avea cândva opt sau zece mii de case, dar îmi vine greu să cred"(I,p.344). Nu este însă vorba de o exagerare. După MARTINIANOU [20] episcopul oraşului Xanthi, ea ar fi avut,în jurul anului 1760, aproape 18.000 de case (p.24).

Viaţa şi expansiunea Moscopolei nu pot fi înţelese fără cunoaşterea modului de organizare şi funcţionare a corporaţiilor sale profesionale. Din păcate, un studiu asupra acestui subiect nu există. Din lectura unei bogate documentaţii asupra acestui oraş, iată totuşi câteva informaţii pe care le-am putut culege asupra acestui interesant subiect. Fiecare corporaţie moscopoleană era condusă de un consiliu alcătuit din maeştrii cei mai în vârstă, fiind prezidaţi de un staroste, numit primul maestru. Toţi primii-maeştri ai celor paisprezece corporaţii principale, întruniţi, alcătuiau o conducere supremă, investită cu puteri importante,de ordine judecătorească mai ales. De altfel, acest consiliu de paisprezece se şi numea Tribunalul de pace.

Valoarea morală şi socială a corporaţiilor moscopolene se întemeia pe practicarea activă a vechilor virtuţi creştine, pe o disciplină severă şi pe iubirea aproapelui în primul rând.

Demn de subliniat este de asemenea faptul că la Moscopole s'au stabilit agenţi comerciali străini cu cincizeci de ani înainte de a se instala la Salonic. Astfel, reprezentantul francez a venit aci în 1694, iar cel englez în 1718 [21]. Despre comerţul Moscopolenilor cu Veneţia, Valeriu PAPAHAGI [22] ne-a lăsat un foarte interesant studiu.

La 12 Noembrie 1805, abia întors la Ianina, neobositul nostru călător o apucă spre Larisa - Tesalia, via Aminciu. "In seara zilei următoare ajung la Anilio (Nkiare), unde sunt cazat într'o curată căsuţă aromânească, cu podeaua şi pereţii bine tencuiţi şi de un confort necunoscut în casele ţăranilor greci. Oraşul este îngropat pe jumătate sub zăpadă şi lungi ţurţuri de ghiaţă atârnă de streaşinile caselor. Am pierdut câtva timp spre sfârşitul zilei de oarece ne-am întâlnit pe drum cu un lung convoi de cai şi catâri venind din Tesalia şi încărcaţi mai ales cu saci de făină. Aceste caravane,care se mişcau anevoie prin nămeţii de zăpadă, au traversat cu mare greutate Zigos (Giuglu di Aminciu), din cauza puternicelor vânturi. Cei care au încercat să facă acelaşi lucru,în ultimul moment au fost siliţi să părăsească încărcăturile cailor pe vârful muntelui" (I,p.411).

In ciuda abundenţei zăpezii ce căzuse în noaptea de 13 spre 14 Noembrie, Leake porneşte la drum la orele 8 şi 30, după ce a angajat trei călăuze din Aminciu, "a căror meserie este aceea de a deschide drumurile blocate de zăpezi, a ajuta la trecerea cailor acolo unde potecile sunt înguste, alunecoase sau îngheţate şi a veghea astfel ca încărcătura cailor să nu se răstoarne".

"Nu departe de biserica Aio Nikola, un bogat izvor, care iese de sub o piatră albă, se bucură de o mare reputaţie la Aminciu şi în satele vecine, fiindcă se crede că această piatră pisată şi amestecată cu apă ar avea proprietatea de a spori considerabil cantitatea de lapte a femeilor care alăptează"(I,p.415).

Superstiţii legate de efectele miraculoase ale unei asemenea pietre găsim, de altfel, şi la alte popoare. Francezii, spre exemplu, au "la pierre de lait", în timp ce Italienii "la pierra stellaria".

Continuându-şi drumul, se întâlneşte în preajma oraşului Tricala "cu o caravană de peste două sute de cai şi catâri încărcaţi cu obiecte casnice, cu copii şi femei. Erau Aromâni din Gramoste, care coborau pentru iernat la Almiro. In Gramoste, ca şi în celelalte sate din Pind, locuiesc numai cărăvănari şi păstori, sau, aşa cum sunt numiţi în limbajul locuitorilor din Tesalia, "chiragii" şi "ciobani" (în text cuvintele sunt citate în greceşte). Dintre aceştia, foarte puţini rămân în satele lor de munte. Cărăvănarii erau absenţi aproape tot timpul, pe când păstorii coborau iarna cu turmele la şes. Astfel, aceste sate de munte rămân la un moment dat aproape goale. Fiecare comună are în Tesalia "iernaticul" său propriu,pentru care plăteşte un impozit asupra "păşunatului" (I,p.420).

Fiind vorba de Grămosteni, trebue subliniat că aceştia erau renumiţi pentru buna organizare şi exploatare a numeroaselor lor turme de oi, precum şi a produselor obţinute de la acestea. Cel mai celebru celnic al lor a fost un oarecare Paciaura, care poseda mii de oi şi care îşi construise o conductă subterană lungă de patru kilometri, pentru transportarea laptelui de la munte la "căşare", unde era transformat în brânză, caşcaval şi unt. Urme ale acestei conducte sunt vizibile şi în zilele noastre [23].

La 7 Decembrie 1808, Leake vizitează în regiunea Olimpului orăşelul Livadi, "colonie valahă de veche dată", din care cauză în mod curent i se zice Vlaho-Livado (800 de case). Celelalte aşezări din împrejurimi sunt: Kokinoplo (200 de case), Ftera (100 de case) şi Neohori (20-30 de case)"(III,p.335)

Aceste comune îşi câştigă existenţa în special de pe urma fabricării unei ştofe groase de lână numită "skuti" (scutic), din care se fac mantalele numite "capes", în italieneşte "cappe", de altfel foarte căutate atât în Grecia, cât şi în regiunile Adriaticei, Ştofa este de două feluri, albă şi neagră, are partea interioară flocoasă şi este exportată în Veneţia şi Triest în baloturi numite "xyla", fiecare având o lărgime de două "pihi" şi o lungime de patru sau patru pihi şi jumătate. (Pihe este o veche unitate de măsură folosi-

tă în Balcani, corespunzând oarecum"cotului" românesc şi având circa 64 de centimetri).

"Călărioţii erau aceia care comercializau scuticul produs în Vlaho-Livado. Un Veneţian instalat la Salonic se ocupa cu expedierea mărfii la Veneţia sau în celelalte porturi din Adriatica, unde erau recepţionate de Călărioţi. Costul transportului era de doi piaştri şi jumătate, pentru fiecare încărcătură de catâr ("furtie"), care se compunea din 140 de "xyla". Livadioţii produceau între 150 şi 200 de încărcături pe an"(III,p.335-336).

"La Vlaho-Livado se cultivă foarte puţin grâu, dar în schimb locuitorii posedă un mare număr de oi, capre, cai şi catâri. Ca şi Călărioţii ei sunt mândri de excelenta calitate a apei şi a aerului din comuna lor şi sunt aşa de "rafinaţi" în privinţa calităţii apei de băut, încât nu rare ori trimet pe cineva să le aducă apă de la o fântână situată la trei ore de drum. Pe de altă parte, clima este atât de aspră iarna, încât uneori casele sunt îngropate sub zăpadă, iar locuitorii - în loc de apă - beau zăpadă topită. Birul anual plătit lui Ali Paşa se ridică la 200 de pungi" (III,pp.335-36)

La 20 Martie 1809, pe când se găsea în Acarnania,între Prodó şi Bodovolitza, "în timpul unui popas pe care l-am făcut de la 11 şi 40 până la 12 şi 30 pentru a lua masa în mijlocul unei poiene, lângă o fântână, un convoi compus din mai multe familii de Fâşeroţi a trecut prin faţa noastră. El era compus mai ales din femei şi copii, care mergeau pe lângă caii ce transportau corturi, porumb, orz, precum şi tot echipamentul lor casnic. Copilaşii în leagăne erau purtaţi pe spate de către mamele lor, care puţin încovoiate şi cu pas grăbit, trăgeau fie un cal de căpăstru, ori un şir de doi sau trei catâri, în timp ce tot mergând continuau să toarcă lână.Aceste persoane erau Aromâni de prin munţii Călarului, care se întorceau la munte, bărbaţii precedând cu turmele de oi"(III, p.520).

La 29 Iulie 1809, Leake vizitează din nou Călaru, unde de astă dată este primit cu mare pompă. Autorităţile locale, precedate de un taraf de lăutari, îl întâmpină la mănăstirea

Sf.Gheorghe. "Călărioţii au adus cu ei un miel întreg fript, vin, pâine şi salată şi curând după sosirea lor ne-am aşezat la masă. Servitorii au întins o lungă faţă de masă în pridvorul mănăstirii, după care au tăiat carnea, răspândind-o în bucăţi pe faţa de masă. Unii erau aşezaţi pe nişte covoraşe, iar alţii pe caldarâm. Ţiganii au început să cânte.Erau patru dairele, două mari şi două mici, două viori, un fel de oboi, un alt instrument de suflat şi un fluier. După masă am ascultat câteva cântece haiduceşti, unde era vorba fie de isprăvile eroice ale Sulioţilor, ori de legendarul "brigand" aromân Caciandoni, care a ucis pe nu mai puţin faimosul Bolu-başi Vely Ghega, trimes împotriva lui de Ali Paşa. Aceste cântece au fost urmate de melodii de dragoste, unde exclamaţiile po, po, po revin foarte des. In sfârşit, guvernatorul local albanez se scoală şi joacă o horă desculţ" (IV,pp.205-206).

Călărioţii au realizat mari progrese după 1805, atât în ce priveşte bogăţia cât şi bunăstarea lor materială. In fiecare an comercianţii care revin din străinătate în comuna natală construiesc case noi; 620 capi de familii sunt înscrişi în rolurile de impozite, cei din prima clasă plătind în acest an 800 de piaştri, cei din a doua 400, din a treia 200 şi din a patra, care se subdivide în mai multe grupe, de la 100 până la 5 piaştri. Câteva familii mai sărace un plătesc nimic. Suma totală percepută de vizir este de 70.000 de piaştri,sau aproape 4.000 de lire sterline.

Ogoarele din jurul comunei, care odinioară asigurau o parte din nevoile în grâu ale populaţiei, sunt acum părăsite din cauza creşterii bogăţiei şi a populaţiei, aceasta preferând să cumpere grâu şi făină din alte părţi, în loc de a cultiva un teren arid.

O parte din terenurile comunei sunt destinate păşunilor pentru vaci, plătindu-se o taxă de 3 piaştri pe cap de vită, iar pentru un cal sau un catâr, 5 piaştri. Restul păşunilor sunt destinate oilor şi caprelor, impozitul anual fiind de 500 de piaştri pentru o turmă de 2000 de capete.

"Potrivit unei tradiţii bine înrădăcinate în această republică, ce are forţă de lege, capul unei familii din clasa

întâia nu poate da fiicei sale o zestre mai mare de 1000 de piaştri, în care este cuprinsă şi garderoba; proporţia se menţine şi pentru celelalte clase. O altă tradiţie reglementează numărul şi categoriile rochilor, după calitatea materialului din care sunt confecţionate"(IV,p.209).

Leake ne dă informaţii şi despre o altă comună aromânească din împrejurimile Călarului. "Hâlichi, aşezată la izvoarele Arâului Albu, odată cea mai importantă comună modernă din Pind, din care se trag multe din cele mai însemnate familii din Călaru, este pe punctul de a fi dezertată din cauza excesivei poveri a birurilor şi a datoriei de 100 de pungi. Când a ajuns la o fază de mare prosperitate, locuitorii au abandonat cultura grâului în favoarea creşterii oilor şi astăzi au foarte puţin din fiecare, avutul lor constând mai ales din cai şi catâri,de pe urma cărora îşi câştigă existenţa ca chiragii. Totuşi, contribuţia anuală a comunei este între 400 şi 700 de piaştri pe cap de familie"(IV,p.210).

La 20 August, călătorul nostru părăseşte Călaru, îndreptându-se spre Arta. După o oră de drum, Leake se opreşte la interesanta mănăstire Kiepina şi,cu această ocazie,ne relatează un episod dramatic care a avut loc aici cu câţiva ani în urmă."Un tânăr din Călaru era pe punctul de a se căsători cu o foarte frumoasă fată din Săracu. Ali Paşa, fiind informat de frumuseţea fetei, trimite o bandă de Albanezi bine înarmaţi şi în ajunul nunţii au reuşti să o răpească din casa părintească. La auzul acestei veşti, toţi Sărăchioţii au luat armele şi au blocat drumul Albanezilor spre Ianina, forţându-i să se refugieze în mănăstirea Kiepina, unde au fost asediaţi. Evaluând bine situaţia, Ali s'a văzut în cele din urmă silit să renunţe la proiectul său şi să ordone eliberarea şi remiterea tinerei fete părinţilor săi"(IV,pp.214-15).

Leake mai relatează cu această ocazie un "obicei absurd" practicat de păstorii din regiunea acestei mănăstiri şi despre care i s'a vorbit deseori în Călaru. Aceşti păstori introduc în partea cărnoasă a coapsei mieilor o bucată de os de aproape 8 centimetri, care provine de la piciorul unui câine. Această intervenţie chirurgicală ar asigura, pe de o parte, sănătatea şi rezistenţa oilor la grelele condiţii climaterice de la munte, iar pe de altă parte ar face carnea lor mai tare, transmiţându-i în acelaşi timp un miros urât, astfel încât lupii nu ar mai fi tentaţi să se apropie de oi. Aşa de convinşi erau păstorii din Kiepina de eficacitatea acestei practici, încât au asigurat pe călătorul nostru că mieii născuţi din oi şi berbeci care suportaseră acea operaţie aveau în corpul lor un asemenea os.Intervenţiile se făceau numai asupra mieilor destinaţi pentru reproducere sau care să producă lână şi lapte în abundenţă.

La 19 Noembrie 1809, deci după patru ani, Leake întreprinde o a doua călătorie în Tesalia, traversând munţii Pindului. Ziua următoare ajunge de la Ianina la Aminciu (Metzovo). Ogoarele de aci producând mai puţine cereale, locuitorii se văd obligaţi să plătească la Grebena sau la Tricala zece parale ocaua de orz destinat hrănirii cailor.

Viaţa şi averea persoanelor mai înstărite din Aminciu, ca şi din celelalte regiuni, depind de buna dispoziţie a lui Ali. Astfel, gazda lui Leake, un negustor Kyr S.N., a stat trei luni închis în beciurile din Ianina sub pretextul că ar fi avut legături secrete cu Ruşii. Ca să-şi recapete libertatea a fost silit să plătească 1000 de ţechini.

Traversând câmpia Tesaliei, Leake se izbeşte la fiecare pas de turmele Aromânilor din Pind, care au coborît aci la iernat. Cei din îndepărtatele comune ale Grebenei preferă regiunea Tricalei, turmele din Gramoste iernează la Armiro,iar celnicii din Samarina îşi duc oile la Demeniko, unde există numeroase case abandonate de când Ali şi fiul său au transformat această localitate în ciflic.

Vorbind de climatul Tesaliei, Leake spune că"uneori iernile sunt foarte grele, cum a fost spre exemplu în 1779,când din cauza gerului excesiv şi a zăpezii abundente, mii de oi şi de miei au pierit, astfel că numeroşi au fost păstorii aromâni care s'au întors primăvara la munte fără nicio oaie" (IV,p.427).

La 16 Ianuarie 1810, Leake se înapoiază la Ianina. O lună mai târziu îl găsim la Preveza, unde se termină lunga sa călătorie în Nordul Greciei, iar în Aprilie se întoarce de-

In vara anului 1809, pe când Leake se găsea încă la Ianina, doi alţi călători englezi sosesc în capitala lui Ali Paşa: este vorba de Lordul BYRON şi de prietenul său J.C. HOBHOUSE.

Din conversaţiile avute cu Leake, precum şi din lectura operelor lui Gibbon, celebrul poet englez era destul de bine informat asupra populaţiilor care locuiau în această regiune. De aceea suntem îndreptăţiţi să presupunem că versuri ca cele de mai jos se referă la păstorii aromâni:

...pensive o'er his scattered flock,
The little shepherd in his white capote
Doth lean his boyish form along the rock[24)]

Pentru mai multe amănunte în legătură cu această călătorie, Byron ne referă la tovarăşul său de drum Hobhouse[25)]. Acesta era la curent cu lucrările lui Pouqueville, şi din această cauză presupunem că a evitat regiunile locuite de Aromâni, deja descrise de celebrul consul francez. El menţionează întâmplător Metzovo, comuna Malacaşi, precum şi drumul din Zagor, despre care spune: "el este folosit de negustorii care se duc în Wallachia, fiind mai sigur decât cel care traversează câmpia Tesaliei până la Larisa" (p.62).

Un alt călător din aceeaşi perioadă, care şi el menţionează pe Aromâni numai în mod sporadic, este C.P.COCKERELL[26)]

După ce a vizitat Ianina, în drum spre Calabaca, face un scurt popas la Metzovo, unde "peisajul era superb şi pământul bine cultivat. Metzovo este un orăşel aromânesc. Locuitorii sunt extrem de harnici şi destul de înstăriţi" (p.243). "Următoarea noastră etapă a fost Malacaşi, un centru tot aromân. Felul cum călăuzele noastre îndurau oboseala, deschizându-ne o potecă prin zăpada care pe alocuri atingea peste un metru era de-a dreptul uimitoare. Ei au deschis de asemenea un drum pentru cai, care - ori de câte ori cădeau - se înăbuşeau în mormanele de zăpadă" (p.246).

Hobhouse şi Cockerell sunt urmaţi, la scurt interval, de doi alţi compatrioţi, anume Henry HOLLAND şi Rev.THOS. SMART HUGHES.

Medicul Henry Holland[27)] nu avea decât douăzeci şi patru de ani când, în 1812, întreprinde o lungă călătorie de doi ani, care-l va duce şi prin unele regiuni din Turcia europeană locuite de Aromâni.

Ajuns la Ianina în Noembrie 1812, îşi oferă serviciile medicale lui Ali Paşa şi fiului acestuia Veli, asigurându-şi în acest fel protecţia şi favoarea lor.

Impresiile sale de călătorie, care au văzut lumina zilei în 1815, sunt scrise într'un stil simplu şi vioi, autorul manifestând în acelaşi timp un desvoltat spirit critic şi de observaţie. Apariţia acestei lucrări a suscitat un interes extraordinar, criticii întrecându-se în a-i lăuda meritele: "Călător simplu şi iluminat - scrie un contemporan - fără prejudecăţi, posedând în acelaşi timp toate cunoştinţele şi calităţile necesare pentru a ne prezenta aspectele fizice şi morale ale ţărilor şi popoarelor vizitate".

In 1840, Holland devine medic al principelui Albert, soţul reginei Victoria, iar din 1852 medicul personal al reginei.

Primul contact cu Aromânii, Holland l-a avut în drum spre Ianina, venind de la Arta, spre finele lunii Octombrie 1812, când "datorită unei ocazii favorabile, i s'a oferit posibilitatea de a asista la un spectacol extrem de interesant".

"Am întâlnit o comunitate de păstori migratori, un popor nomad din munţii Albaniei, care în timpul verii îşi paşte oile în aceste regiuni muntoase, iar iarna coboară cu turmele în câmpiile din apropierea golfului Artei, precum şi în alte părţi de-a lungul coastei maritime. Numeroasele şi impresionantele turme de oi pe care le întâlnisem în ajun le aparţin şi îi preced spre câmpie. Caravana de catâri care a defilat prin faţa noastră avea o lungime de mai bine de trei kilometri. Peste o mie de cai transportau corturile şi avutul comunităţii, totul împachetat într'o remarcabilă ordine şi curăţenie. Copilaşii erau încărcaţi în diferite feluri pe samare, în timp ce bărbaţii, femeile şi copiii mai mari mergeau pe jos" (pp.91-92). Convoiul era încheiat de doi preoţi.

In drum spre Larisa, între Aminciu şi Malacaşi, Holland notează că "numărul cailor pe care i-am întâlnit astăzi depăşeşte patru sute, cea mai mare parte fiind încărcaţi cu

grâu şi bumbac din câmpia Tesaliei, ori cu stofe fabricate în aceeaşi regiune. Acest transport pe uscat se efectuează cu o mare regularitate şi graţie lui populaţia Tesaliei poate săşi desfacă bogata recoltă obţinută pe un teren foarte fertil" (p.227).

In altă parte, vorbind despre caravanele Aromânilor care asigurau legătura cu marile centre comerciale din Europa centrală, Holland ne dă o serie de preţioase detalii.

Mărfurile sosite pe mare la Salonic, de la Malta sau Gibraltar, sunt ambalate în pachete de 40 de ocale, fiind încărcate pe cai, câte unul de fiecare parte a samarului. (In aromâneşte, încărcătura completă a unui cal se numeşte "furtie", iar jumătatea acesteia "parte". Astfel, când un Aromân spune "acumpărai unâ parti di grânu" înseamnă "am cumpărat o parte de grâu, deci un sac, circa 50 de kg.)

Se formează astfel caravane de 100-200 de cai şi catâri, numărul acestora depăşind uneori mia. Cu câteva zile înaintea sosirii călătorului nostru la Salonic, o caravană compusă din 1.100 de cai a părăsit localitatea pentru Viena, distanţa dintre cele două oraşe urmând a fi parcursă în 35 de zile.

"Caravanele mergeau de obicei opt ore pe zi, seara poposeau pe lângă un sat sau oraş. Se descărca marfa care era depozitată într'un singur loc şi toată noaptea era păzită de gardieni înarmaţi. Caii păşteau prin împrejurimi, iar cărăvănarii se aprovizionau cu de ale mâncării prin satele vecine. Fiecare cărăvănar conducea de obicei cinci sau şase cai"(pp.321-325).

Din cele de mai sus, se desprinde uşor amploarea acestei ocupaţii aromâneşti în trecut. Intrecând cu mult chiar caravanele de cai şi de catâri ale Turcilor coneari, caravanele Aromânilor erau acelea care, în multe regiuni ale Peninsulei Balcanice, băteau recordul în transporturi de oameni şi de mărfuri, păstrând contact periodic cu multe oraşe nord-dunărene. Pentru timpuri în care prădarea şi omurul erau curente, ba chiar organice mediului balcanic, acea vie reţea de comunicaţii pe care o constituiau caravanele ilustrează atavica şi pronunţata intrepiditate a Aromânilor[28].

De altfel cărăvănarul era socotit ca omul cel mai curajos, care - în ciuda tuturor nesiguranţelor şi ameninţărilor - cutreera toate provinciile, înarmat până în dinţi, cu desagii plini de aur şi cu caii plecaţi sub povara mărfurilor scumpe.

Holland nu uită să ne dea şi o sumară descriere a îmbrăcăminţii acestor Aromâni care însoţeau lungile convoaie de caravane:"Cea mai mare parte a bărbaţilor purtau o îmbrăcăminte groasă din lână albă; rochile femeilor erau făcute din acelaşi material, dar în culori diferite şi toate aveau piepturile împodobite cu fel de fel de dantele. Fustele lor abia ajungeau sub genunchi, permiţând astfel să se vadă toată lungimea ciorapilor împletiţi din lână de diferite culori: roşu, portocaliu, alb şi galben. Aproape toate femeile tinere şi copiii purtau pe cap un fel de cunună formată din piaştri, parale şi alte monede de argint, înşirate frumos şi atârnând în valuri succesive. Acelaşi fel de monede erau atârnate şi pe diverse părţi ale rochilor, uneori chiar cu mult gust"(p.92)

"Aceste triburi migratoare de păstori sunt originare mai ales din regiunile muntoase ale Pindului. De obicei ei coboară la şes pe la finele lui Octombrie şi se reîntorc în Pind în Aprilie. In timpul călătoriei ei îşi petrec nopţile sub cerul liber. Ajunşi la locul de destinaţie, îşi construiesc mici colibe, cu ajutorul materialului pe care l-au transportat cu ei, folosind de asemenea pietre, paie sau pământ pe care-l găsesc la faţa locului" (pp.92-93).

Vorbind despre confraţii săi medici din Ianina, Holland spune că "cei mai renumiţi sunt Coletti şi Ceaprali, ambii originari de prin părţile locului (mai precis din comuna Săracu,n.n.). Primul este medicul personal al lui Muhtar Paşa şi autorul unui interesant manual de chimie, în care se ocupă în mod particular de teoriile moderne asupra căldurii" (p.164). Despre Ceaprali, poetul Constantin CRISTALI[29] originar tot din Săracu, ne informează că a scris o "Gramatiki tis kuţovlahikis glosis" (Gramatică a limbii cuţovalahe),dar din păcate manuscrisul s'a pierdut (p.7). Ceaprali era de asemenea medicul personal al lui Veli Paşa, fiul lui Ali.

Şi de oarece este vorba de Ali Paşa, credem oportun să amintim în treacăt, că printre sfetnicii săi cei mai influenţi, numeroşi erau cei de origină aromână. Iată câteva nume: Colovo din Aminciu, secretarul particular al satrapului; Gh. Turture din Săracu, om de încredere în afacerile comerciale; A.Sarmanioti din Samarina, un fel de ministru al comerţului şi comisar general al bâlciurilor; Atanase Vaia din Zagor, sfetnicul său cel mai influent.

"Dintre oamenii vizirului - scrie Holland - acela care exercita asupra lui cea mai mare influenţă era Atanase Vaia, fratele unuia din medicii lui Ali, Luca Vaia. Hotărît şi curajos, executa orbeşte toate ordinele vizirului şi îşi asigurase încrederea lui deplină" (pp.194-197).

Călătorul englez constată că Vaia era singurul om din lumea seraiului căruia Ali îi arată multă intimitate. "Intr'o zi pe când Ali îmi vorbea de o chestiune mai delicată, a gonit pe toţi oamenii din sală, afară de Atanase Vaia. Mi-a spus că acestuia putea să-i încredinţeze cele mai delicate misiuni. Cum a reuşit acest om să aibă o asemenea influenţă asupra lui Ali rămâne pentru mine un mister. Vaia era în vârstă de 40 de ani şi reuşise să-şi acumuleze o avere impresionantă" (pp.196-197).

Pe de altă parte, fratele acestuia, medicul Luca Vaia era unicul din anturajul lui Ali, care avea acces la haremul sultanului: acest privilegiu se datorează faptului că mama lui Vaia alăptase pe unul din fraţii lui Ali şi, potrivit tradiţiei locale, acesta era considerat ca un membru al familiei sau mai precis "frate de lapte" al fiului lui Ali, în turceşte "sut cardas" (pp.189-190).

Trebuie amintit de asemenea că darurile artistice deosebite cu care erau înzestraţi Aromânii nu puteau să nu atragă luarea aminte a unui stăpânitor iubitor de lux şi strălucire cum era Ali Paşa. Pe cei mai destoinici dintre meşteşugarii aromâni Ali s'a grăbit să-i ia pe lângă dânsul şi printre ei - tot din informaţiile lui Cristali - găsim şi pe bine cunoscutul argintar Pahomie, originar din Călaru, care s'a făcut de asemenea cunoscut prin încercarea sa nereuşită de ascensiune în balon, în vara anului 1803.

Este vorba de tentativa unui grup de "Vlahi", în mare număr argintari, sub comanda meşterului Pahomie, de a înălţa un balon în preajma Ianinei. Balonul însă ia foc spre regretul tuturor şi acest eşec oferă poetului Ioan Vilaras ocazia de a compune un pamflet cu tendinţa vădită de a discredita pe meşterii "vlahi", care se bucurau de încrederea lui Ali Paşa şi din îndemnul căruia lucrau la această experienţă.

Apostrofa lui Vilaras, prin folosirea continuă a termenului "vlah" şi mai ales "vlaharos", trece dincolo de persoana lui Pahomie şi a tovarăşilor săi, lovind grupul etnic căruia ei aparţin. (Menţionăm că "vlaharos" conţine o nuanţă pejorativă, termenul acuzând grosolănie şi primitivitate).

Binecunoscutul orgoliu elenic, mai ales al intelectualilor, se simte în dispreţul cu care poetul judecă o întreprindere care nu este grecească şi la care nu participă Grecii. "Eşti vlaharos şi tu, fără îndoială vlah cu totul, suflet şi trup. Dacă ai fi avut însă alte capete care să te ajute, nu ai fi fost acum ruşinat;" iar la comenzile disperate pe care Pahomie le dă cu ocazia tăierii frânghiilor, Vilaras rânjeşte: "oricât ar alerga, oricât ar tăia, ce treabă pot face astfel de oameni?"

Menţionăm că pentru a da mai multă forţă ironiei, în textul său grecesc, autorul foloseşte şi câteva cuvinte aromâneşti: tallie, draclu, u... lai si arse, ţi amârtie!

Pătrunderea Aromânilor în număr mare la curtea militară şi civilă a lui Ali, precum şi tendinţa lor de a se afirma ca individualitate etnică, aparte de Greci, devenise foarte supărătoare; ceea ce explică şi reacţia lui Vilaras, care nu se doesebeşte prea mult de aceea a contemporanului său, cunoscutul anti-vlah Neofit Duca.

După această digresiune, să revenim la Holland şi să vedem ce spune despre locul de origină al lui Pahomie, Călaru. "La aproape opt ore de drum de la Ianina se găseşte înfloritorul oraş Călaru, construit-după cum am fost informat- cu mult mai multă ordine decât oraşele turceşti. Populaţia, aromână de origină, este demnă de respect, instruită şi angajată în mod intens în afaceri comerciale de aceeaşi natură ca şi acelea ale marilor negustori din Ianina"(p.209)

Despre o altă regiune din apropierea Ianinei, locuită în mare parte de Aromâni, Zagorul, autorul ne spune că: "deşi foarte muntoasă, adăposteşte totuşi o populaţie numeroasă, care se ocupă în parte cu păstoritul şi în parte cu agricultura, pe care o practică în văile şi pe coastele munţilor. Am aflat că numărul satelor din acest district se ridică la aproape patruzeci. Printre locuitori sunt numeroase şi respectabile familii greceşti, însă cea mai mare parte a populaţiei este de obârşie "valahă", vestigii ale acelor triburi care s'au aşezat de mult şi şi-au găsit refugiu în aceste culcuşuri de munţi, în momente dificile din trecutul lor. Ei se disting prin felul lor de viaţă curajos şi independent. Turmele lor sunt foarte numeroase şi valoroase în aceste regiuni situate la o mare înălţime. Aromânii sau Vlahi cum îi numesc Grecii, îşi petrec vara la munte şi coboară iarna la câmpie, în convoaie impresionante, aşa cum am arătat mai înainte " (pp.209-210).

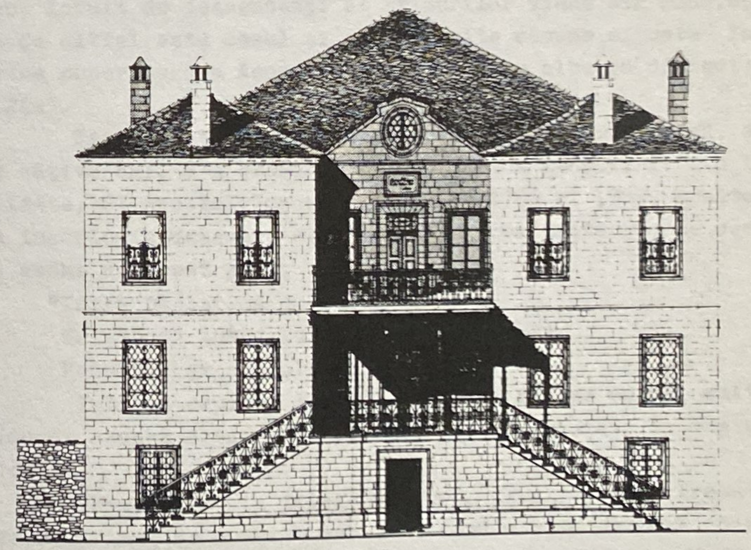
Vorbind despre cel mai important centru aromân din Epir, Holland scrie: "Metzovo (Aminciu),aşezat în apropierea unuia din izvoarele râului Arta, are o situaţie extraordinară. Inconjurat din toate părţile de munţi înalţi, este situat la o altitudine, dacă nu mă înşel, de peste trei mii de picioare. Oraşul este împărţit în două părţi inegale. De departe cea mai însemnată este porţiunea situată pe coasta vestică a văii; casele sunt căţărate pe panta unei coline destul de înaltă, astfel încât distanţa dintre cele de sus şi cele de jos este de câteva sute de picioare. Metzovo are aproape 1500 de case şi o populaţie de 7000-8000 de locuitori".(Semnalăm în treacăt că la aceeaşi dată, după călătorul german Ludwig ROSS[30], Atena avea o populaţie între şase şi şapte mii de locuitori)."Aproape toate casele din Metzovo sunt izolate unele de altele şi, după obiceiul locului, sunt prevăzute în faţă cu un fel de galerii deschise în direcţia văii din josul oraşului. Imbinarea pomilor cu casele sporeşte în mod considerabil frumuseţea şi efectul unic, datorat poziţiei şi situaţiei generale a localităţii. Populaţia Metzovoului este aproape în întregime de origină aromână. Ca şi în regiunea



H. Holland del. R. Sands sc.

Metzovo

London. Published by Longman, Hurst, Rees Orme & Brown, Paternoster Row, Jan. 1. 1815.



Νυμφαίο (Νέβεσκα). Τό ἀρχοντικό Τσιρλή.

vecină Zagor, o bună parte a acesteia se ocupă cu creşterea vitelor, astfel încât sunt numeroase turmele de oi care aparţin localnicilor şi de pe urma cărora mulţi s'au îmbogăţit; altă parte a populaţiei se ocupă cu industria ţesăturilor groase de lână şi în sfârşit, o ultimă categorie cultivă terenurile arabile situate în văile din jurul oraşului, care, deşi se află la o mare înălţime, dau totuşi o recoltă abundentă de struguri . Vinul însă produs aici este de calitate inferioară şi pentru a fi conservat se amestecă cu o mare cantitate de răşină de pin" (pp.211-212).

Această descriere este însoţită şi de o frumoasă gravură a Aminciului.

"De la Aminciu, în drum spre Larisa, trecem pe la Malacaşi care are probabil 500 de case răspândite pe o suprafaţă întinsă şi înconjurate, ca şi la Metzovo, de numeroşi arbori. Populaţia este şi aici de origină aromână şi se ocupă mai ales cu creşterea vitelor prin munţii din apropiere,ori cu cultivarea pământului în văile din jurul satului"(p.228).

"La trei ore de Malacaşi se găseşte marele oraş Klinovo, locuit de descendenţi ai triburilor vlahe din Pind,aşa cum de altfel este cazul şi cu celelalte comune situate în partea superioară a Aspropotamului (Arâulu albu în dialect)" (p.229).

Fiind vorba de Klinovo, este cazul să amintim că, acum câţiva ani, s'a descoperit la biserica mănăstirii din localitate, Sf.Apostol, construită între 1786 şi 1789, următoarea inscripţie deasupra altarului, în aromâneşte (poate cea mai veche de acest gen):

"Intră băsiarică cu multă păvrie,
Triambură luândalui maria cumnicătură,
Foculu acşi şi colasea tra skaki."

Intr'un capitol special, Holland revine cu mai multe amănunte asupra diverselor populaţii care locuiesc în masivul Pindului.

"Populaţia din zilele noastre, ca şi cea din trecut a acestui lanţ de munţi - scrie Holland - este compusă din Greci, Albanezi şi Aromâni, pe care-i găsim în diverse sate şi oraşe risipite prin văile şi povârnişurile Pindului. Pe

Aromâni i-am menţionat deja când am vorbit despre Zagor, Călaru şi Metzovo; ei ocupă de asemena numeroase alte oraşe înfloritoare în această parte a ţării, formând de fapt cea mai interesantă şi cea mai importantă parte a populaţiei din această regiune. Aşa după cum ne informează cronicarii bizantini (Nicetas, Pachymer, Anna Komnena, etc),ei sunt urmaşii direcţi ai acelor triburi nomade de Vlahi, care în jurul secolelor al XI-lea şi al XII-lea au migrat de prin ţinuturile dunărene spre Sud, în Tracia, Macedonia şi Tesalia, stabilindu-se în regiunile de munte ale acestor provincii şi aceasta datorită , pe de o parte unei mai mari securităţi pe care ar fi putut-o avea aici, iar pe de altă parte, obiceiurilor lor ancestrale de păstori. Această izolare în munţi, precum şi felul lor de viaţă au avut ca urmare păstrarea şi conservarea lor ca un popor distinct. De asemenea, satele şi oraşele aromâne din Pind, care de altfel sunt foarte numeroase în acele părţi ale lanţului muntos dintre Albania şi Tesalia, au toate un caracter deosebit, care probabil datează de secole. Aromânii sunt oameni îndrăzneţi şi activi,mai morali şi mai puţin violenţi în apucăturile lor decât Albanezii. Locuitorii celor mai importante oraşe aromâne se ocupă în special cu fabricarea stofelor de lână, precum şi cu unele ramuri ale comerţului pe uscat, bucurându-se în acelaşi timp de o excelentă reputaţie ca fiind cei mai buni artizani din Grecia. Se poate de asemenea sublinia faptul că în aceste oraşe se simte o atmosferă de hărnicie, de curăţenie şi de bună orânduială, care le deosebeşte de toate celelalte oraşe din sudul Turciei, contrastând în acelaşi timp în mod singular cu peisajul sălbatic şi aspru care le înconjoară"(pp.225-229).

Dacă aprecieri elogioase de acest gen la adresa Aromânilor sunt frecvente la cei mai mulţi călători englezi,din păcate există şi unele excepţii. Robert CURZON[31], spre exemplu, privind de la mănăstirile de la Meteora frumoasa panoramă ce se desfăşura înaintea ochilor săi şi fără nici un fel de altă referinţă, spune: "Toată această regiune este locuită de o rasă deosebită de aceea a adevăraţilor Albanezi; ei vorbesc limba valahă şi se spune că sunt foarte barbari şi ignoranţi" (p.294).

Bineînţeles că autorul relatează numai informaţiile care i-au fost comunicate de alţii, fără a-şi da osteneala să verifice veracitatea lor. Cazuri de acest fel confirmă, dacă mai este nevoie, justeţea afirmaţiilor unui Vlah Epirot, care într'un opuscul intitulat "Réfutation d'une brochure grecque", publicat la Constantinopol în 1879, scrie printre altele: "Călătorii europeni care nu se opresc decât două sau trei zile în capitala fiecărui caza (canton) pe care-l vizitează, neputând deci într'un interval de timp atât de acurt vedea, studia sau aprofunda aproape nimic, îşi compun în bună parte lucrările pe baza informaţiilor obţinute de la intelectuali locali greci şi în felul acesta devin"păcăliţii şireteniei greceşti".

De altfel, fraza reprodusă mai sus constituie singura aluzie a lui Curzon la Aromâni, în restul lucrării ignorându-i complet.

Ca şi cei mai mulţi călători englezi care au urmat Lordului Byron, tot aşa şi Rev. Thos. SMART HUGHES[32] specialist în filologie clasică şi apoi hirotonisit pastor, va călători în Turcia europeană, având ca principal obiectiv capitala lui Ali Paşa, adică oraşul Ianina. Călătoria a început în toamna lui 1813 şi a luat sfârşit în vara anului următor. Hughes era însoţit, sau mai bine zis însoţea în această călătorie pe Robert TOWNLEY PARKER, care îi era tutore. Lucrarea sa, în două volume, a fost publicată în 1820, deci după şase ani de la terminarea călătoriei. O a doua ediţie, revăzută şi adăugită, a apărut în 1830.

Ca şi în cazul lui Holland, primul contact al lui Hughes cu Aromânii a avut loc în perioada deplasării acestora de la câmpie la munte, şi mai precis la 11 Mai 1814,lângă Paramitia, în Epir.

"In aceste văi - scrie autorul - am întâlnit grupuri de păstori aromâni mânând turmele şi caravanele lor de pe întinsele câmpii ale Tesprotiei, unde au migrat din regiunile mai răcoroase ale Zagorului şi ale Pindului, în căutare de păşuni în timpul iernii; vizirul posedă în această parte imense ciflicuri pe care le închiriază iarna păstorilor aro-

mâni. Aceştia în schimb plătesc un preţ destul de ridicat pentru fiecare cap de vită. Soţiile şi fetele lor mergeau călare pe cai sau pe catâri, în timp ce feciorii îşi ajutau taţii la mânarea turmelor şi caravanelor. Peste samarele catârilor, între părţile încărcate cu sacii conţinând modestele lor obiecte casnice, sunt instalaţi copilaşii, bine înfăşuraţi în pături, încât de abia li se poate zări nasul"(II,p429)

Descriind diversele rase care locuiesc în Epir,Hughes scrie: "Printre acestea se găseşte un popor curios, încă foarte numeros, care-şi păstrează toate trăsăturile caracteristice în ce priveşte limba, obiceiurile şi tradiţiile. Este vorba de Vlakhi sau Valachiaris, al căror dialect, conţinând un mare număr de cuvinte latine, ne oferă un bun argument ca să deducem că ei îşi trag originea din coloniile romane stabilite în Dacia şi în Moesia de către Traian şi de succesorii săi. Vechii Valahi erau aşa de războinici încât în repetate rânduri au ameninţat capitala imperiului (bizantin,n.n.), dar descendenţii lor din zilele noastre sunt o rasă inofensivă, care se dedă în special creşterii vitelor. Ei au contribuit,mai ales cu Bulgarii şi cu alte triburi nordice, la câştigarea bătăliei de la Adrianopol, care a avut drept urmare alungarea lui Balduin de pe tronul Bizanţului, în 1205" (II,pp.5-6).

In 1839 vede lumina tiparului lucrarea în două volume a lui David URQUHART "The Spirit of the East"[33]. Circumstanţele care l-au determinat pe acest rafinat diplomat de a întreprinde o serie de studii şi cercetări în Turcia, se pot rezuma astfel: de mai bine de un secol, Anglia adoptase o politică de prietenie şi intensă colaborare cu Imperiul Otoman, întrucât autorităţile engleze nutreau convingerea că integritatea Turciei constituie o necesitate vitală pentru asigurarea comunicaţiilor între India şi Marea Britanie. In acest scop, Londra căuta cu orice chip să găsească remediile necesare pentru ameliorarea economiei şi reformarea administraţiei haotice turceşti, prevenind astfel dezintegrarea imperiului.

In aceste împrejurări, Urquhart juca rolul unui consilier special pe lângă Poartă. Punctul de vedere al acestuia

asupra problemelor etnice legate de existenţa numeroaselor rase care locuiau în Turcia europeană este deci de mare importanţă, întrucât, pe de o parte el manifesta multă independenţă de spirit în aprecierea situaţiei, iar pe de altă parte, în tot timpul misiunii sale s'a bucurat de un tratament special din partea autorităţilor care i-au facilitat atât deplasările, cât şi posibilitatea de a dispune de surse de informaţii greu accesibile sau chiar confidenţiale. Menţionăm de asemenea că la sosirea sa la Constantinopol i s'a rezervat o primire regală, dat fiind că el călătorea în calitatea de reprezentant personal al regelui William al IV-lea.

Credem util să adăugăm un amănunt interesant pentru contextul în care îi analizăm lucrarea: Urquhart era un bun prieten al scriitorului şi omului politic care a fost Ion GHICA, care - aşa după cum se ştie - a petrecut numeroşi ani la Londra în diferite misiuni diplomatice. Intr'una din scrisorile sale către Vasile Alecsandri, ni-l prezintă ca pe un tânăr scurt de statură, cu o înfăţişare fină, având o faţă palidă, părul lung auriu aruncat pe spate şi cu ochii albaştri pătrunzători; mai departe vorbeşte despre caracterul nobil al lui Urquhart şi de ardoarea sa de a îmbrăţişa marile cauze ale libertăţii.

Intr'adevăr, lucrarea sa respiră în mare măsură tumultoasa şi înflăcărata atmosferă a revoluţiei greceşti din 1821. El vorbeşte, printre altele, şi de căpitanii Caciandoni şi Cionga, ambii de origină aromână, sau aşa cum adaugă autorul:"ei se trag din acei voinici munteni, care nu sunt nicăieri stabiliţi în mod definitiv, dar îi găseşti totdeauna acolo unde lupii îşi au vizuinele iar vulturii cuiburile" (I,p.73). Şi continuă:"Deprinderile lor nomade,precum şi contactul strâns pe care-l au cu Turcii, fac din ei oameni mai puţin supuşi şi în acelasi timp îi familiarizează cu primejdiile şi cu mânuirea armelor. Intrucât avutul lor consistă fie din turme şi caravane, pe care le pot deplasa uşor, fie din unt, brânzeturi şi cape, produse care se pot vinde fără greutate pretutindeni, acest popor îşi poate continua nestingherit modul său de viaţă nomad, fiind astfel

scutit şi de necesitatea sau pornirea de a se deda brigandajului"(I,p.73). "Cred că nu-i nevoie să insist asupra faptului că Vlahii sunt originari din Wallachia şi că, în număr de aproape jumătate de milion de suflete, ei sunt păstori nomazi care cutreeră toată Turcia europeană, schimbându-şi domiciliul după sezon, fiind proprietarii celui mai mare număr de oi din această ţară, posedând deseori şi turme suplimentare, date în grija populaţiilor sedentare"(I,p.72).

Şi la acest punct, Urquhart citează un pasaj din cronicarul bizantin din secolul al XIII-lea, Pachymer, în care acesta vorbeşte de Aromâni.

"Vlahii - spune cronicarul - sunt o rasă nomadă, care au acumulat considerabile bogăţii graţie turmelor şi caravanelor lor. Viaţa pastorală pe care o duc i-a deprins cu rezistenţa la oboseală, înzestrându-i în acelaşi timp cu o considerabilă forţă şi soliditate a corpului, practica vânatului i-a obişnuit cu primele rudimente ale războiului, iar frecventele încăierări cu trupele imperiale le-au dat o mare îndemânare în mânuirea armelor"(I,p.72).

In altă parte, vorbind despre marele centru economic aromân Călaru, spune: "Aromânii din Călaru exercită aproape în exclusivitate arta prelucrării argintului, excelând mai ales în lucrări de filigran, în cizelarea produselor care strălucesc la cingătorile sau pe capul femeilor, în fabricarea cartuşierelor, a paturilor puştilor şi a pistoalelor, a plăselelor de la pumnale şi aşa ziselor flişane sau ceşti de cafea din argint. In apropierea caselor ei cultivă diverse plante folosite la vopsitul ţesăturilor, ceea ce constituie un aspect important al industriei casnice locale."

"In fiecare casă se găsesc mai multe războaie, la care femeile - ca în timpurile patriarhale - îşi petrec timpul liber ţesând, fiecare după posibilităţile proprii, stofe de lână mai groase sau mai fine, precum şi acel frumos şi delicat voal de mătase şi bumbac, sau numai din mătase, folosit la confecţionarea cămăşilor. Călărioţii sunt de asemenea renumiţi în fabricarea produselor de cofetărie, iar dulceţurile din Ianina sunt tot atât de delicioase ca şi cele din Scoţia".

"...Este posibil ca şi în alte părţi să existe femei tot atât de muncitoare şi de harnice ca aici la Călaru; dar eu nu am văzut niciodată o atât de mare activitate, combinată cu atâta eleganţă ca în această localitate" (I,pp.122-23)

Zece ani după Urquhart, un alt englez va avea prilejul să cunoască pe Aromâni acasă la ei: Edward LEAR[34] care, aşa cum rezultă şi din titlul jurnalului său de călătorie, este de profesie pictor peisajist. De altfel în această calitate va da o serie de lecţii în 1848 reginei Victoria. Este vorba de o personalitate extrem de ciudată, care, în afara numeroaselor sale desene de animale şi păsări, ne-a lăsat şi patru volume de "poeme absurde". A dus o viaţă nomadă, trăind mai ales la Roma, Corfu şi în sfârşit - însoţit de celebra sa pisică Foss - la San Remo, unde a şi murit.

Călătoria sa de care vorbeşte în prezenta lucrare a avut loc în 1849. Având ca punct de reşedinţă provizorie Ia - nina, el întreprinde o excursie la mănăstirile de la Meteora, fiind astfel silit să traverseze, de la Ianina până la destinaţie, o regiune locuită aproape exclusiv de Aromâni.

După ce ne dă o descriere sumară a celor trei hanuri unde a poposit, în seara zilei de 14 Mai 1849 ajunge în Nkiare, "jumătatea de Sud a Metzovului, un oraş mare împărţit în două părţi de către o vale adâncă"(p.389).

Deoarece toate locurile la hanurile din localitate erau ocupate, un oarecare Andrea îi găseşte o cameră într'o casă "care, deşi micuţă, era totuşi de o curăţenie şi ordine perfectă, ceeace contrastează în mod izbitor cu casele ţăranilor greci"(p.389).

"Metzovo este locuit de Aromâni, un popor de origină valahă, care este răspândit şi în unele regiuni ale Albaniei. In general, ocupaţia lor de căpetenie este păstoritul şi ca atare ei se deplasează cu turmele lor dintr'o regiune în alta. Dar în anumite părţi ale munţilor se găsesc şi aşezări permanente, locuitorii acestora posedând mari turme de oi şi de capre şi distingându-se prin hărnicia şi modul lor paşnic de viaţă. Mulţi dintre ei emigrează ca muncitori sau artizani în Germania, Ungaria, Rusia, etc. şi se întorc acasă numai în timpul verii. Ei îşi păstrează limba lor proprie"(pp.389-390).

In dimineaţa zilei următoare, 15 Mai, călătorul nostru peisajist face turul Aminciului şi notează: "Există multe lucruri interesante şi plăcute în acest oraş aşezat la o mare înălţime. Casele sunt mai ales răspândite printre grădini, stânci, fagi şi platani,şi o mie şi una de imagini din viaţa pastorală de la munte ar putea fi alese pentru a fi pictate. Oamenii, de asemenea, par simpli şi extrem de sociabili, iar în timp ce desenez îmi aduc buchete de narcise, ciuboţica cucului şi încearcă să stea de vorbă cu mine"(pp.390-391).

In drum spre Meteora, după ce a urcat muntele Giuglu, întâlneşte lungi şiruri de caravane care transportă mărfuri din Tesalia în Albania. Este de asemenea impresionat de marele număr de hanuri situate de-a lungul drumului, dintre care cel mai important este hanul de la Malacaşi, unde a şi poposit (p.392).

Un an după Lear, deci în 1850, un alt englez va traversa Turcia europeană, de astă dată însă de la Constantinopol la Corfu, trecând prin Salonic, Larisa şi Ianina: George FERGUSON BOWEN[35].

Scopul principal al călătoriei sale a fost acela de a completa cercetările lui Curzon asupra mănăstirilor din Levant, dar - spre deosebire de predecesorul său - Bowen manifestă multă simpatie pentru Aromâni, pe care, de altfel, îi găseşte "foarte interesanţi".

Notele sale de călătorie, publicate mai întâi sub formă de reportaje în revista "Colonial Church Chronicle", sub titlul "Diary of a Journey from Constantinople to Corfu", vor apărea sub formă de volum în 1852.

In drum spre Tesalia, venind de la Salonic, Bowen trece prin satul Sf.Teodor, din regiunea Olimpului, unde angajează un cărăvănar din Aminciu, pentru a-l transporta la Larisa. Acesta i-a pus la dispoziţie doi cai şi doi catâri, costul transportului - pentru cele şaisprezece ore de drum - fiind de treizeci de piaştri.

Traversând Tesalia, autorul relatează: "Am trecut pe lângă foarte multe cantonamente de Aromâni, aceşti Sciţi din zilele noastre. Pe lângă ocupaţia lor principală de păstori şi de proprietari de caravane, Aromânii deţin aproape în exclusivitate monopolul transportului pe uscat în Turcia europeană. Ei sunt mai puţin perspicaci decât Grecii, dar sunt înzestraţi cu mai multă fermitate, prudenţă şi perseverenţă. In afara triburilor nomade, un bun număr dintre ei locuiesc în numeroase comune din aceste părţi, dintre care cel mai important centru este Metzovo, aşa de bine situat în apropierea trecătorii Zygos (Giuglu), această importantă arteră comercială, care leagă Albania de Tesalia"(pp.152-153).

Pe de altă parte, Bowen este fascinat de frumuseţea spectacolului unic oferit de lungile caravane de cai şi de catâri în mers, conduse de "chiragii" care "aparţin unei rase de oameni înalţi şi plini de graţie;tenul şi părul blond trădând originea lor nordică"(p.153).

"Fetele nemăritate îşi poartă, pe măsură ce o strâng, toată averea pe ele, aceasta constând în monede de aur şi argint din diferite epoci, din aproape toate ţările; o parte din aceste piese valoroase sunt prinse în cosiţe, iar altele agăţate în şiruri la coafură şi la piept. Astfel, am văzut multe tinere, foarte frumoase de altfel, purtând un mare număr de ţechini veneţieni, dolari spanioli, piaştri turceşti, ţvanţigi austrieci, monede vechi, drahme moderne greceşti şi chiar lire englezeşti. Acest obicei le oferă un aspect pitoresc şi foarte original, iar candidatul la căsătorie are avantajul de a putea aprecia zestrea şi farmecul alesei inimii sale" (p.153).

Iată acum şi punctul său de vedere asupra originii Aromânilor: "Aromânii stabiliţi în Grecia şi Turcia sunt urmaşii imigranţilor care au părăsit malurile Dunării în evul mediu. Ca şi conaţionalii lor din Wallachia ei sunt creştini ortodoxi, şi-au păstrat limba lor proprie, o latină stricată şi amestecată cu numeroase cuvinte de origină slavă. Wallachia este o parte din vechea Dacie, care a fost colonizată de Romani. In limba slavă "vlak" sau "wallach" înseamnă roman sau italian, termen înrudit cu epitetul de "velsh" sau "walsh" dat de anglosaxoni provinciilor romanizate din Britania"(pp.153-154).

Insistând asupra originii comune a Aromânilor cu Vlahii nord-dunăreni, Bowen scrie: "Dr.PRITCHARD("Researches into the Physical History of Mankind",Book IV,Chap.IX) este de părere că vechii Traci şi Daci erau una şi aceeaşi naţiu-

ne şi că Vlahii sunt reprezentanţii lor moderni, după cum Albanezii sunt probabil reprezentanţii Ilirilor de altădată. Imi permit să observ în sprijinul acestei doctrine că, atât greaca veche cât şi cea modernă, dau aproape acelaşi sunet lui "thita" şi "delta", ceea ce face o foarte mică diferenţă între "Thracians" şi "Dacians" (p.154).

In acelaşi an cu Bowen, adică în 1850, un alt englez călătorea prin Turcia europeană. Este vorba de Edmund SPENCER[36], care a avut prilejul să întâlnească "un grup de Aromâni sau Ţânţari" în comuna Cuşova, lângă Berat, în Albania.

"Abia începuserăm a ne pregăti de înnoptat - spune Spencer - când, pe neaşteptate, îşi fac apariţia în bivuacul nostru popa Mihail, însoţit de bătrânii satului, care ne-au poftit în mod politicos la reşedinţa celnicului. Refuzându-le invitaţia, aceşti oameni cumsecade, care consideră totdeauna pe un European din Apus ca pe unul de al lor, datorită asemănărilor dintre limbi, ne-au oferit, într'un mod cât se poate de amabil, o mare cantitate de provizii alimentare".

"Ce stranie este tenacitatea cu care oamenii aderă la limba şi obiceiurile rasei din care fac parte! Deşi s'au scurs multe secole de când aceşti oameni îndură sclavia numeroşilor tirani, totuşi ei sunt în stare să se întreţină cu un străin în temerara şi pitoreasca limbă a Romei antice; cât despre popa Mihail, în lunga sa sutană bogată în falduri, cu barba albă ca un patriarh, nasul încovoiat, trăsăturile feţii puternic marcate, persoană impunătoare şi cu o privire pătrunzătoare, el constituie într'adevăr un reprezentant valoros al unei rase care odinioară era stăpâna lumii" (II,pp.149-50).

Deşi călătoria reverendului Henry FANSHAWE TOZER[37] a avut loc între 1853 şi 1854, totuşi notele sale de călătorie, în două volume, vor vedea lumina tiparului abia în 1869. Prima sa întâlnire cu Aromânii a avut loc, ca şi în cazul lui Spencer, în vecinătatea oraşului Berat.

"După masă, caii noştri au sosit la han, însoţiţi de proprietarii lor, dintre care doi Aromâni, naţiune din rândul căreia numeroşi sunt aceia care se ocupă cu agricultura prin aceste părţi. In acest fel ei se deosebesc de conaţionalii lor din regiunea Pindului, stabiliţi la poalele trecătorilor care duc de la Ianina în câmpiile Tesaliei, şi care deţin

monopolul întreprinderilor de transport în această parte a Turciei. Aici ei îşi zic "rămăn" sau "romăn", care este de altfel singura denumire naţională acceptată de ei, aceea de wallach fiindu-le atribuită de străini. (In altă parte Tozer subliniază că cei din Pind îşi zic "armâni",II,p.171) Limba lor este o latină coruptă, foarte asemănătoare cu italiana în ce priveşte pronunţarea şi aceasta este limba pe care o folosesc între ei, deşi împrejurările îi silesc să cunoască şi albaneza" (I,p.224).

Tozer consacră un capitol special Pindului "locuit de o importantă colonie de Aromâni, aceşti consanguini ai Wallachilor din Nordul Dunării, instalaţi aici din secolul al XI-lea şi interpunându-se între trei naţionalităţi diferite: Albanezi, Bulgari şi Greci. Dacă lucrurile mici se pot compara cu cele mari, Pindul ocupă în Turcia europeană aceeaşi poziţie pe care o deţine în Asia muntele Ararat,această mare piatră de hotar situată tot între trei rase şi trei imperii: Rusia, Turcia şi Persia" (II,p.168).

Traversând Pindul, Tozer trece prin Metzovo "acest oraş construit în terase pe panta unui munte. Este vorba de un centru important, a cărui populaţie, compusă numai din Aromâni, se ridică la nu mai puţin de cinci mii de suflete. Cu membri aparţinând acestei rase ne-am întâlnit deja în unele din marele centre turceşti, cum ar fi Monastir şi Calcandele, la care putem adăuga Salonic, Larisa şi multe altele. I-am văzut de asemenea fie ca nomazi, ori ca sedentari în diferite regiuni ale ţării, în aprcpierea trecătorii Scardus deasupra Prisrendului, pe muntele Olimp şi la Vlaho-Livadi, pe coasta apuseană a acestuia, precum şi în împrejurimile oraşului Berat în Albania. Ei sunt de asemenea numeroşi şi în alte localităţi din apropierea lanţului munţilor Pindului, în văile Balcanilor şi în districtele Traciei şi Macedoniei, ajungând în Sud până în Morea. Dar nici o localitate locuită de ei nu poate fi considerată ca reprezentând cartierul lor general, cum este oraşul unde am poposit pentru moment, Metzovo" (II,p.169).

Vorbind despre originea lor comună cu"Wallachii",a-

dică "fraţii lor din Principate", Tozer scrie: "Dar dacă dorim probe mai evidente în privinţa rudeniei dintre Aromâni şi Românii, acestea le putem găsi în limba lor, care cu siguranţă derivă din latină. Asupra acestui subiect ar fi de ajuns să spunem că, după părerea criticilor competenţi, ea este mai veche, deci mai primitivă în structura sa decât italiana, franceza sau oricare altă limbă înrudită, cu excepţia limbii romanci din Elveţia. O altă probă convingătoare asupra originei lor latine se poate găsi şi în numeroasele obiceiuri şi credinţe comune la ei şi la Romani. Credem că merită osteneala să amintim câteva dintre ele."

"Joia şi Vinerea sunt într'o oarecare măsură consacrate lui Jupiter şi Venus, divinităţi cărora aceste zile le erau dedicate de Romani. In timpul primăverii, Joia este considerată ca o sărbătoare în onoarea zeului tunetului, ca să nu trimeată grindină şi furtuni. Vinerea, pe de altă parte, este respectată de femei chiar cu mai multă veneraţie decât Duminica. In această zi ele evită să lucreze cu un instrument ascuţit, cum ar fi foarfecele sau un ac. Alte ceremonii, legate de cultul morţilor, trădează asemănări nu mai puţin izbitoare. Astfel, o mică monedă se pune în mâna mortului înainte de a fi înmormântat, ca o garanţie că va fi primit în lumea cealaltă, în acelaşi fel în care Romanii puneau moneda în gura defunctului. Obiceiul roman al purtării dolilului în memoria mortului, care consta în a umbla cu capul descoperit, este respectat şi în zilele noastre. Un bătrân, al cărui fiu a murit la vârsta de doisprezece ani, a umblat tot restul vieţii sale cu capul gol, în urma unui jurământ făcut în acest sens. Se obişnuieşte, de asemenea, cu ocazia comemorării unei înmormântări să se facă o ofrandă cu pâine şi vin care se varsă peste mormânt."

"Alte puncte de asemănare au fost remarcate de cronicarul bizantin Chalcocodyles, în secolul al XV-lea, care constată că Vlahii, adică aceia de la Sudul Dunării, nu numai că vorbesc o limbă ca aceea a Romanilor, dar se aseamănă cu aceştia în mod cert în ce priveşte obiceiurile, modul lor de viaţă, precum şi natura ustensilelor folosite în gospodărie"(II,pp. 174-175).

Vorbind despre cercetările asupra limbii Aromânilor, Tozer se referă la celebra lucrare a lui Johann THUNMANN "Untersuchungen über die Geschichte der östlichen europäischen Völker", apărută la Leipzig în 1774, , şi scrie: "Este cât se poate de evident faptul că cunoştinţele noastre asupra raselor care trăiesc în interiorul Turciei au progresat foarte puţin în ultimul secol, astfel că această lucrare, care a văzut lumina zilei în 1774, constitue încă, în multe privinţe, cea mai sigură autoritate asupra Vlahilor din Sudul Dunării. Informaţiile referitoare la dialectul lor au fost obţinute dintr'o carte tipărită la Veneţia, de o persoană aparţinând acestei rase, originară din Moscopole, un mare oraş aromân, nu departe de Ohrida. Acest oraş se pare că a dat o seamă de oameni de ştiinţă în trecut" (II, p.174).

Vom completa spusele lui Tozer cu un scurt comentariu, pentru ca cititorul să sesizeze mai bine importanţa lor. Lucrarea la care el face aluzie este fără îndoială "Protopiria" lui Teodor Anastasie CAVALLIOTI, un fel de manual de lectură, prevăzut cu un dicţionar greco-aromâno-albanez conţinând 1170 de cuvinte. Despre viaţa şi opera lui Cavallioti, Victor PAPACOSTEA ne-a lăsat o valoroasă operă biografică, apărută la Bucureşti în 1932.

Referinţa lui Tozer la alţi oameni de ştiinţă din Moscopole credem că priveşte fără îndoială printre alţii pe Constantin UCUTA şi Daniel MOSCOPOLEANUL, acesta din urmă fiind autorul celebrului "Lexicon Tetraglosson" despre care am vorbit deja.

In ce priveşte Ucuta, acesta tipăreşte la Viena, în 1797, la tipografia fraţilor aromâni Markide Pulliu, originari din Şiacişta, o cărţulie intitulată "Noua pedagogie" destinată - aşa cum se spune în prefaţă - "să ajute pe tineri a învăţa să scrie şi să citească aromâna, deci limba folosită în mod curent de Vlahi". Această prefaţă este de o importanţă excepţională pentrucă ilustrează sentimentele de care erau animaţi intelectualii aromâni din Moscopole în favoarea difuzării limbii materne prin şcoli.

Şi fiindcă vorbim despre Moscopole, nu putem rezista tentaţiei de a reda, chiar fragmentar, textul unei telegrame

a unui corespondent de război englez, care în primăvara anului 1941 se găsea pe frontul greco-italian din Albania, în momentul când trupele greceşti au intrat în Moscopole.

Telegrama a apărut în ziarul londonez "Great Britain and the East" din 20 Martie 1941, şi iată pe scurt ce relatează despre Moscopole: "In secolul al XVIII-lea Moscopolea era un important centru comercial, industrial şi intelectual,unde exista o tipografie, o academie, numeroase şcoli, precum şi o fabrică de covoare. Inainte de 1771 avea o populaţie de 60.000 de locuitori. Dar în acelaşi an insurecţia lui Orloff contra Turcilor i-a cauzat distrugerea. Bandele albaneze au ruinat-o şi de atunci oraşul nu a mai putut să-şi recapete prosperitatea de altădată. Locuitorii săi cei mai de vază s'au refugiat în străinătate şi unul dintre ei, Sina, s'a stabilit la Viena. Nepotul său s'a îmbogăţit de pe urma comerţului cu bumbac din Turcia. El este acela care a fondat Academia şi Observatorul din Atena, unde de altfel o stradă îi perpetuează numele, în acelaşi fel ca şi Sina Palace din Viena".

Revenind la Tozer, constatăm că acesta se referă la un moment dat la unele evenimente istorice care demonstrează că Aromânii au fost totdeauna conştienţi şi mândri de originea lor latină. "Am aflat de asemenea - spune el - că în evul mediu Aromânii erau conştienţi de legăturile lor de origină cu Roma, fapt care la un moment dat a cauzat şi unele implicaţii de natură politică. Astfel, Vasile, arhiepiscopul Zagorei, scriind Papei Inocenţiu al III-lea, în anul 1204, îi aminteşte că Vlahii din Tracia sunt de sânge roman şi acelaşi Papă, când ducea tratative cu împăratul Ioniţă, unul dintre primii suverani ai imperiului româno-bulgar, îi face un compliment, spunându-i că el şi poporul său descind din nobila rasă romană ("Qui tante qui exnobili Romanorum prosapia deceris descendisse") (II,p.174).

"Deşi există puţine îndoieli că ei n'ar fi descendenţii coloniştilor romani (deoarece, în afara altor dovezi, uniformitatea limbii Vlahilor din toate regiunile locuite de ei, adică Ungaria, Moldova, Tracia sau Tesalia, arată că ea a fost adoptată de întreaga rasă în aceeaşi perioadă), totuşi

numele lor nu apare decât în secolul al XI-lea; şi după această dată, ei nu sunt menţionaţi decât rare ori de scriitori, ale căror pagini de altfel sunt pline de amănunte neînsemnate, deseori extrem de neinteresante, privind acţiunile împăraţilor şi ale uzurpatorilor"(II,p.176).

"Cu toate că scriitorii bizantini erau la curent cu faptul că o deosebire de rasă există între Greci şi locuitorii din munţii Traciei şi ai Macedoniei, numele de "vlah" nu apare decât în 1027, când este pomenit de Lupus Protospatha, care servea în armata bizantină"(II,pp.176-177).

Această subtilă remarcă a lui Tozer privind omiterea voită a numelui de "vlah" de către cronicarii bizantini vine să confirme ipoteza lui Constantin PAPANACE[38] asupra "conspiraţiei tăcerii".

"Dacă poate fi un fapt, unde ipoteza conspiraţiei tăcerii la cronicarii bizantini se impune cu toată îndreptăţirea - scrie Papanace - acesta este cazul cu romanitatea Imperiului Roman de Răsărit: elementul latin domină pe toate planurile în acest imperiu, până la sfârşitul secolului al VI-lea, dispare subit după substituirea dinastiei şi limbii latine, fără a se pomeni nimic de ea timp de trei secole şi mai bine, şi, dintr'odată apare menţionată masiv în Macedonia, Epir, Tesalia şi întreaga Eladă sub numele de Vlahi! Şi, fapt curios, nu se mai face după aceea nicio corelaţie cu originea latină a acestor Vlahi, descendenţi direcţi ai acelora care cu trei secole în urmă se găseau în fruntea Imperiului Roman de Răsărit"(pp.271-394).

Referindu-se la Aromânii din Tesalia, Tozer scrie: "Acea parte a rasei care ocupa Tesalia este destul de interesantă pentru a merita o menţiune specială. In loc de a fi limitaţi, aşa cum sunt în prezent, la câteva localităţi din lanţul munţilor Olimp şi Pind, timp de mai multe secole ei au ocupat toţi munţii care înconjoară Tesalia, iar la un moment dat chiar câmpia tesaliotă. Ca urmare a acestui fapt, numele obişnuit dat acestei regiuni de către scriitorii din evul mediu era acela de Vlahia Mare (în text Megali Vlahia), în opoziţie cu Vlahia Mică dată Etoliei şi Acarnaniei".

"Cu puţin timp înaintea întemeierii Imperiului Româno-Bulgar, în anul 1170, călătorul evreu Veniamin din Tudela a traversat această regiune şi aşa de mare a fost impresia pe care i-a făcut-o acest popor încât - deşi în mod obişnuit el se limitează a ne da scurte ştiri numai despre comunităţile evreeşti pe care le întâlneşte în cursul călătoriei - în acest caz, în privinţa Aromânilor, el devine foarte comunicativ, contrar deci obişnuinţei sale" (II,p.179).

Şi Tozer citează în continuare textul lui Veniamin referitor la Aromâni, pe care l-am reprodus deja în altă parte.

După ce subliniază faptul că Aromânii nu se încuscresc cu alte naţionalităţi, că numărul acestora se ridică la 400.000 de suflete şi că în familie "reţin folosirea limbii materne", Tozer îşi încheie capitolul asupra Pindului astfel: "Situaţia actuală a acestui popor este bine descrisă de FALLMERAYER în următorul pasaj, a cărui veracitate este confirmată şi de relatările altor scriitori: "Vlahii din Tesalia, întocmai ca şi rudele lor în vorbire şi de rasă din Principatele Danubiene, se numesc ei înşişi Români. Ei vorbesc o italiană coruptă şi îşi au cartierele generale pe crestele şi pantele munţilor Pindului, acolo unde au fost menţionaţi pentru prima oară în secolul al XI-lea de către cronicarii bizantini. Ei stăpânesc şi comandă porţile între Tesalia şi Albania, iar Metzovo, oraş construit din piatră şi având peste o mie de case, poate fi considerat ca centrul lor cel mai important. Malacaşi şi Leşiniţa, şi în special Călaru, Hâlichi şi Klinovo, împreună cu un alt grup de peste douăzeci de comune din Pind sunt locuite tot de Aromâni care, din cauza asprului climat din aceste părţi, se ocupă mai puţin cu agricultura, dedicându-se toţi, cu foarte mare succes de altfel, creşterii vitelor, pe o scară extrem de întinsă, reuşind astfel a-şi câştiga o poziţie de mare importanţă în toată Rumelia, datorită bogăţiei lor în turme. In timpul iernii, când munţii sunt acoperiţi de zăpezi, ei duc o viaţă nomadă şi coboară cu turmele la păscut în câmpiile bogate în păşuni, ajungând uneori până în Grecia. Când primăvara revine, ei apucă din nou drumul muntelui".

"Vlahii sunt superiori Grecilor în privinţa spiritului de organizare şi a hărniciei, fiind în schimb inferiori Greco-Slavilor în rafinament şi fler. Totuşi, aceşti simpli şi duri păstori posedă o remarcabilă abilitate pentru prelucrarea metalelor preţioase. Armele şi cioltarele incrustate cu aur şi argint, pe care le admirăm la arnăuţi şi palicari, sunt fabricate în atelierele Aromânilor, după cum şi sumanele impermeabile, care sub numele de <u>capa</u>,<u>greco</u> şi <u>marinero</u>, atât de căutate în porturile Mediteranei, trebue considerate ca fiind fabricate tot în atelierele lor de textile. Comercianţi şi artizani aromâni se găsesc în toate oraşele Turciei europene, iar dorinţa lor de a se îmbogăţi îi duce până în Ungaria şi Austria. Că ei se pricep în a face afaceri în stil mare o confirmă şi realizările bogatului Sina din Viena, Aromân din naştere, din Klinovo dacă nu mă înşel, sau dacă nu dintr'una din comunele aromâneşti din Pind amintite mai sus. Dar, ca şi toţi ceilalţi locuitori de la munte, Aromânii - ori cât de departe ar fi de locul lor de baştină - nu şi-l uită niciodată, şi în foarte multe cazuri, la bătrâneţe se întorc în Pind, cu fructul muncii lor, pentru a-şi petrece restul zilelor în acelaşi loc cu părinţii lor" (Jakob Philipp Fallmerayer, "Fragmente aus dem Orient", II,pp.240-242)

După acest foarte interesant citat din Fallmerayer, Tozer îşi termină capitolul asupra Pindului cu următoarea remarcă: "La cele de mai sus trebue adăugat că ei sunt marii cărăvănari din această regiune a Turciei, având de fapt monopolul acestei activităţi comerciale între Tesalia şi Epir" (II, pp.180-182).

O regiune limitată a Macedoniei şi a Albaniei a fost vizitată în 1860 de <u>Mary Adelaide WALKER</u> [39], care, pe când traversa regiunea Coriţei, a auzit "clopotele turmelor Aromânilor şi a zărit păstori îmbrăcaţi în haine din piele de oaie şi cu glugi" (p.249).

Cea mai mare parte a călătoriei însă şi-a petrecut-o în regiunea Monastirului (Bitoliei), unde "printre populaţiile creştine, Vlahii (sau Wallachii din Pind, cum sunt numiţi uneori pentru a-i deosebi de cei din Principatele Valahe) se

clasează ca cei mai proeminenţi în ce priveşte spiritul comercial, hărnicia şi inteligenţa".

"Se spune că ei sunt urmaşii fostelor legiuni romane care au stăpânit odinioară aceste regiuni, şi că limba lor conţine o mare proporţie de cuvinte vechi latine".

"Toţi marii negustori din localitate sunt Aromâni, este vorba de familii respectabile ca: Nicăruschi, Niciota, Meimucă, Papadimitri, fraţii Economu şi alţii, toţi întorşi de la Viena, unde au stat mai mulţi sau mai puţini ani şi vorbind limba germană în mod curent" (pp.137-138).

Credem că este cazul să amintim că uşurinţa cu care Aromânii învaţă şi vorbesc alte limbi a impresionat pe toţi străinii care i-au cunoscut mai de aproape. Astfel, francezul Victor Bérard scrie că chirigii lui - acei Vlahi din Monastir care l-au purtat prin Albania şi Macedonia - vorbeau o limbă elenă ce le-ar fi invidiat-o oricare atenian, în timp ce consulul lui Napoleon pe lângă Ali Paşa, Pouqueville, menţionează că faimosul tiran i-a trimis la Ragusa ca interpret un Vlah, ca să-l însoţească până la Ianina.

Mary Walker a avut ocazia, atunci când se găsea la Bitolia, să asiste la o nuntă aromânească.

"Am avut prilejul - scrie ea - să asist la festivităţile unei nunţi, în familia unui negustor aromân. Un curios obicei care este încă practicat, cred că-l constitue vestigiul unui rit antic, destinat a solicita protecţia şi bunăvoinţa nimfelor: cu trei zile înaintea nunţii, mireasa - însoţită de muzică - este condusă de prietenele sale la trei fântâni, unde ea trebue să bea apă din fiecare. Această ceremonie are loc la orele zece noaptea."

In ajunul nunţii, rudele şi prietenii familiei se strâng acasă la mireasă. "Mă găseam printre invitaţi, aşezaţi cu toţii în diversele odăi ale casei, în timp ce dulceţuri şi diverse siropuri erau servite. Apoi, am fost invitaţi să trecem într'o altă cameră ca să vedem mireasa, ca şi cum am fi examinat un tablou sau o statuie de ceară".

"Am zărit-o, în picioare, în fundul odăii, lângă un divan, nu vorbea şi nici nu se mişca, cu mâinile încrucişate,

îndurând cu multă răbdare privirile scrutătoare ale musafirilor care se îmbulzeau la intrarea în cameră. Era învelită cu un frumos voal de mătase, împodobit cu fire de aur, care o acoperea din cap până în picioare".

"După ce am admirat destul vălul de aur şi ne-am exprimat mirarea la vederea şirurilor de portocale aşezate pe policioare deasupra uşilor şi a ferestrelor, precum şi a interesantelor firide care se vedeau pretutindeni în pereţi, ne-am retras pentru a face loc celorlalţi invitaţi".

"Seara târziu s'a anunţat că mirele, însoţit de prietenii săi, a sosit să ia mireasa. Am coborît cu toţi în curte, în faţa porţii principale; aici am întâmpinat pe fericitul mire însoţit de rudele sale, de un taraf de muzicieni "disonanţi", precum şi de o mare mulţime care purta felinare împodobite cu hârtii colorate. La intrarea în casă, cele două soacre s'au îmbrăţişat şi împreună cu ceilalţi invitaţi au băut un pahar de vin şi au savurat diverse prăjituri. După puţin timp se constată o agitaţie în mulţime; lăutarii încep să cânte, mireasa traversează pragul porţii, purtând pe faţă un voal roşu, pe lângă cel aurit. Incet, foarte încet, ea coboară treptele, sprijinită de doi bărbaţi (dintre care unul este mirele) şi lasă impresia că este un suflet plin de durere, deoarece pentru o fată tânără este considerat ca un semn de extremă bună cuviinţă să arate că ea părăseşte căminul părintesc cu inima zdrobită."

"Atmosfera de veselie se stinge încetul cu încetul, şi totul pare acum cât se poate de funebru"(pp.141-143).

"Incetul cu încetul, această solemnă procesiune cu lanterne şi însoţită de o muzică melancolică se îndreaptă spre casa mirelui. Când ajung în faţa porţii, mama-soacră îi întâmpină, urează bun venit tristei mirese, o sărută şi îi pune în mână două lumânări, o cuvertură albă este întinsă la picioarele miresei, peste care ea va călca, intrând pentru prima dată în noua sa locuinţă. In acelaşi timp se aduce soacrei un mare colac precum şi o farfurie cu zahăr. Soacra ţine câteva momente colacul deasupra capului miresei (simbol al abundenţei), dându-i după aceea să guste puţin zahăr. Apoi mireasa urcă trep-

tele încet, ţinând în mâini cele două lumânări aprinse. Inainte de a intra în camera nupţială,ea face cu miere semnul crucii pe perete, semne de maniere blânde şi apoi loveşte cu capul acelaşi perete de trei ori; nu am putut afla semnificaţia acestui gest simbolic, dar presupunem că ar reprezenta puterea de rezistenţă în eventualitatea unor greutăţi neprevăzute. Mireasa a rămas toată noaptea în camera nupţială, păzită cu grijă de două bătrâne. Cununia urma să aibă loc în ziua următoare, când aceeaşi mulţime de oameni se va întâlni în casa mirelui, căreia i se vor servi prăjituri şi cafea, şi cu această ocazie se va vorbi bine înţeles despre zestrea miresei, precum şi despre valoarea diamantelor sale. Nu am putut să fiu prezentă acolo în ziua respectivă, aşa că nu sunt în măsură să descriu desfăşurarea ceremoniei finale"(pp.143-144).

Aşa cum rezultă şi din titlu, "Travels in the Slavonic Provinces of Turkey-in-Europe"[40], MACKENZIE şi IRBY se ocupă în această lucrare de Slavii din Turcia europeană, dar, accidental vorbesc şi despre Aromâni, pe care-i socotesc "Isteţi şi harnici" (p.73).

Ei se întâlnesc din întâmplare cu un grup de păstori aromâni în vechea şi celebra mănăstire Rila, şi iată reacţia acestor doi călători englezi: "Nişte fideli foarte ciudaţi se găsesc în mănăstire, păstori din Balcani, vorbind un dialect barbar latin şi numindu-se ei înşişi Vlahi, în timp ce trăiesc ca nişte sălbatici. Aceşti oameni sunt paznici de turme şi când sunt absenţi de acasă, femeile lor - cunoscute de altfel pentru uşurinţa şi precizia cu care mânuiesc armele - apără colibele lor. Fără mănăstiri ca aceea de la Rila, aceşti păstori nu ar avea unde să se închine; în timp ce aici se adună la anumite date pentru a se spovedi şi a se împărtăşi. In ce măsură aceşti credincioşi sunt satisfăcuţi de un serviciu religios într'o limbă pe care nu o înţeleg, aceasta rămâne o întrebare deschisă; dar am fost martorii unei scene care ne-a arătat felul de educaţie care poate fi propagat uneori graţie icoanelor. O frescă reprezentând naşterea Domnului figurează pe unul din pereţii mănăstirii. Unul dintre păstorii pelerini o zăreşte şi strigă plin de emoţie: "Uitaţi-vă, aici este naşterea lui Hristos!" Femeile s'au adunat grămadă în jurul lui şi el le-a arătat pruncul ,precum şi boul şi asinul din grajd, dându-le în acelaşi timp multe alte lămuriri în legătură cu naşterea" (p.128).

In supliment, autorii publică un extras din lucrarea lui George FINLAY "The Byzantine and Greek Empires" (vol.III, cap.3,paragraful 1), intitulat "Vlahii din Tracia",din care extragem următorul pasaj .

"Nicio altă parte a Imperiului Roman nu s'a transformat aşa de repede şi nu s'a depopulat din cauza severităţii administraţiei ca Provinciile Traciei, în ciuda faptului că ele au fost printre ultimile a fi supuse opresiunii fiscale. Mai multe legiuni romane erau staţionate în aceste provincii şi numeroase colonii romane au fost fondate aci. Veterani romani erau instalaţi la ţară, în timp ce tineri Traci plecau în fiecare an, în serviciu în diverse legiuni, în regiuni îndepărtate".

"Limba latină se pare, de asemenea, că s'a amalgamat mult mai uşor cu limba tracă decât cu greaca. Suntem informaţi de un scriitor grec, el însuşi ambasador roman, că pe la jumătatea secolului al V-lea, limba greacă era necunoscută în regiunile cuprinse între Marea Adriatică, Marea Egee, Marea Neagră şi Dunăre, cu excepţia unor oraşe comerciale aşezate pe coastele Traciei şi Iliriei; aşa dar limba latină constitue mijlocul obişnuit de comunicare între popoarele străine,atât în ce priveşte relaţiile comerciale dintre ele, cât şi cele politice. In secolul al VI-lea, dialectul trac se aseamănă foarte mult cu o latină coruptă, precum şi cu limba vorbită de Vlahii din zilele noastre. Şi această limbă valahă, ca şi de altfel greaca modernă, poartă în ea semne evidente, care confirmă că s'a născut în urma unei copleşitoare influenţe care a afectat toate straturile naţiunii în acelaşi timp. Prin urmare, ca şi în cazul Grecilor, constatăm că fiecare trib, oricât de izolat şi de îndepărtat ar fi unul de altul, vorbeşte aceeaşi limbă, care este vorbită în Munţii Pindului de către ultimii supravieţuitori ai populaţiei care altă dată forma Vlahia Mare, precum şi de Românii de la Nord de Du-

nâre,din Munţii Carpaţi, din Banat şi din Transilvania".

"Datorită unui ansamblu de factori pe care nu-i putem analiza în prezent, este sigur că populaţia valahă din Imperiul Bizantin s'a dezvoltat enorm în număr şi bogăţie, în cursul secolelor al XI-lea şi al XII-lea. Veniamin din Tudela ne dă o apreciere romantică asupra completei independenţe de care se bucurau aceşti locuitori ai Tesalie; dar faptul în sine că ei erau guvernaţi de un prinţ tributar după obiceiurile şi tradiţiile lor - aşa cum au fost Slavii din Peloponez în secolele al IX-lea şi al X-lea - este confirmat de Nicetas, care ne informează că ei erau capabili să-şi apere independenţa împotriva cruciaţilor,care cuceriseră deja Imperiul Bizantin" (pp.665-666).

La 26 Noembrie 1867, maiorul Robert STUART[41]) "Consulul Majestăţii Sale Regelui Angliei în Albania", pronunţă în faţa membrilor Societăţii Etnografice din Londra o conferinţă intitulată "Aromânii din Munţii Pindului". Textul integral al acestei alocuţiuni a fost publicat în 1868, în "Transactions of the Ethnological Society of London".

In partea introductivă, Stuart face o lungă incursiune în istoria Aromânilor, citând din abundenţă numeroşi cronicari bizantini şi conchide: "Trebue să admitem că pretenţiile Aromânilor din Pind privind originea lor romană nu sunt de natură imaginară. Afinităţile linguistice ne oferă unele din cele mai sigure indicii pentru cercetări ulterioare de natură etnografică; iar limba acestor Aromâni, coruptă aşa cum este şi alterată cu cuvinte slave, greceşti şi turceşti, menţine totuşi caracteristicile esenţiale ale unui dialect latin. Cuvintele de origine latină sunt mai puţin numeroase decât în alte limbi având aceeaşi origine, dar sintaxa şi flexiunea verbelor se conformează într'o măsură remarcabilă vechiului model".

"Forma capului precum şi alte trăsături fizice constitue ajutoare suplimentare în trasarea identităţii lor naţionale" (p.315).

Impresionat de vrednicia Aromânilor, se grăbeşte să adauge că "aceştia nu tolerează trândăvia şi lenea" (p.316)

şi aşa se explică de altfel faptul că la începutul secolului (al XIX-lea n.n.), cele mai mari centre aromâneşti erau toate înfloritoare, şi citează ca exemplu "Vlaho-Livadi de lângă Olimp, Moscopoli a Desareţilor, Metzovo şi cele două burguri gemene, Săracu şi Călaru, toate aceste localităţi merită o descriere amănunţită şi inversând ordinea voi începe cu ultima" (p.317).

"Istoria Călarului reprezintă - în linii mari - istoria tuturor marilor centre aromâneşti, deci poate fi considerată ca un model."

"Călaru, aşezat la poalele muntelui "Pădurea Mari", (citat în aromâneşte n.n.) avea la începutul secolului aproape şase sute de familii şi prezenta un aspect de prosperitate, de ordine şi progres care contrastează cu situaţia prezentă dezolantă."

"Pe la mijlocul secolului al XVIII-lea, Aromânii din Pind şi-au câştigat un loc de frunte printre negustorii cei mai renumiţi din Levant. Ei posedau contoare comerciale în principalele porturi ale Italiei, precum şi la Cadix, Viena, Constantinopol şi Moscova. Transportul mărfurilor pe apă se făcea sub pavilion francez şi cu vase greceşti".

"In acelaşi timp ei şi-au însuşit o considerabilă îndemânare în prelucrarea aurului, argintului şi a aramei; Albanezii apelau la ei pentru montarea pistoalelor şi a puştilor, pentru cuţite şi iatagane incrustate cu ornamentaţii de argint şi de aur, pentru cingătoare cu paftale, precum şi pentru alte bijuterii. Fabricarea acestor articole constitue încă specialitatea Aromânilor din Epir şi abilitatea lor de excelenţi argintari a fost stimulată recent de o mare şi crescândă cerere pentru frumoasele bijuterii, cunoscute sub numele de "paftale din Ianina", din partea cercurilor mondene din Anglia, Franţa şi Italia "(p.318).

"Dar Aromânii erau în acelaşi timp ceva mai mult decât simpli artizani, meşteşugari şi negustori. Gustul pentru litere s'a desvoltat printre ei; colecţii alese de cărţi se găseau în casele lor; relaţiile cu străinii au făcut din mulţi dintre ei adevăraţi poligloţi; şi cum interesele lor comercia-

le îi obliga să studieze şi să analizeze mersul afacerilor externe, ei erau deci foarte bine informaţi de situaţia politică europeană şi puteau calcula şansele de schimb, precum şi fluctuaţiile cursurilor pe diversele pieţe europene. Regula de bază a vieţii lor familiale era ordinea, curăţenia şi buna cuviinţă; casele lor erau spaţioase şi construite în aşa fel încât să poată face faţă capriciilor iernilor aspre din munţi; comunitatea era administrată de un consiliu municipal, care elabora regulamentele şi fixa impozitele, independent de orice formă de imixiune guvernamentală. Acest privilegiu de autoguvernare a fost obţinut cu mulţi ani în urmă, datorită unui act de prevedere a Aromânilor din regiunea Aspropotamului şi Malacaşi, care, temându-se de legea turcească, precum şi de măsurile arbitrare ale unui guvernator provincial iresponsabil, au reuşit să se plaseze sub protecţia lui Valide-Sultan (mama sultanului), vărsând anual în casa sa privată suma de 2.000 de piaştri, în locul oricăror alte impozite guvernamentale" (p.318).

"Sub acest sistem de autoguvernare, Călaru a ajuns în starea de progres şi de prosperitate unde-l găsim la începutul secolului. Apoi se manifestă primele semne ale declinului: un ochi diabolic şi-a aţintit de mult timp privirile asupra acestui centru prosper; bogăţiile şi independenţa sa au stârnit lăcomia şi duşmănia lui Ali Paşa din Tepelen. Printr'o acţiune combinată, Aromânii pindeni ar fi putut rezista puterii opresorului, dar activitatea lor paşnică comercială le-a moleşit caracterul. Ei nu mai posedau spiritul războinic al strămoşilor lor nomazi, deşi poziţiile lor din munţi le ofereau posibilitatea de a se apăra cu succes, ei n'au opus nici un fel de rezistenţă şi într'un mod umil au cedat privilegiile lor, acceptând deci să plătească impozitele exagerate impuse de tiran. Apelurile la protectoarea lor au fost zadarnice; de fapt, Ali Paşa a reuşit să ţină pe Majestatea Sa în bună dispoziţie, respectându-i cu grijă drepturile, astfel că peşcheşul anual îi era remis cu regularitate, până la data când steagul revoltei împotriva Porţii a fost ridicat în Epir, astfel încât toate drepturile imperiale în această provincie au fost pentru o scurtă perioadă confiscate de uzurpator" (pp.318-319).

"Moscopolea a fost fondată cândva pe la finele secolului al XV-lea, iar la începutul secolului al XVIII-lea ajunsese un oraş înfloritor, cu o tipografie, cu multe fabrici, comerţ exterior desvoltat şi, conform unor indicaţii, avea între opt şi zece mii de case. Nu a mai rămas aproape nimic din ea, cu excepţia a vreo două sute de case, ocupate de mici negustori şi mai ales de păstori. Invidia musulmanilor nu putea tolera prosperitatea Moscopolei, astfel încât violenţa acestora a ruinat-o. Dintr'un înfloritor centru comercial la începutul secolului al XVIII-lea a fost transformat, la începutul secolului al XIX-lea şi este încă un cătun sărac în mijlocul ruinelor prosperităţii sale de odinioară" (p.320).

"Vlaholivado se pare că a reuşit să scape de mâinile jefuitorului. Este încă o comună prosperă, având vreo nouă sute de case, fiind renumită pentru stofele groase pe care le produce şi din care se confecţionează cape şi flocate"(p.321).

In continuare, Stuart ne dă o descriere destul de amănunţită a oraşului Metzovo (Aminciu), "Fiindcă într'adevăr merită numele de oraş, care,după Pouqueville, în 1815 avea o mie o sută de case"(p.321).

Deşi Metzovo intră în istorie în 1380, desvoltarea sa nu începe decât în 1659, dată la care - aşa cum se va vedea mai departe - guvernul turc i-a acordat o serie de privilegii. "Nu mă pot abţine de a nu relata tradiţia populară care atribue creşterea şi desvoltarea Metzovului următorului episod romantic"(p.321).

In anul 1656, un complot militar a fost urzit la curtea sultanului Mehmed al IV-les şi - în urma unor calomnii - marele vizir Agem Fazil Ahmet Chiopurlu cade în disgraţie şi este condamnat la moarte. Pentru a se salva se ascunde în casa şefului-blănar al Curţii, un oarecare Manolache care - pentru mai multă siguranţă - îi propune să se refugieze în comuna sa de origină, la Castoria din Macedonia, ceea ce vizirul a şi făcut. Simţindu-se poate şi acolo în nesiguranţă, pără-

şeşte acest orăşel şi se îndreaptă spre Tesalia, unde - îmbrăcat ca un muncitor - obosit şi descurajat, e întâlnit pe drum ducând de la Larisa la Tricala de celnicul din Metzovo Chiraclu alu Floca, care la rândul său se ducea la Grijanu, lângă Tricala, unde turmele sale erau la iernat.

Din conversaţia cu acest necunoscut, Floca şi-a dat uşor seama că persoana cu care stă de vorbă nu este un om oarecare, ci că trebue să fie un otoman cultivat, totul părându-i destul de suspect. Floca îl conduce la stână şi marele vizir, impresionat de cordialitatea şi bunătatea Aromânului, îi desvăluie identitatea sa, cerându-i protecţie. Floca acceptă cu plăcere rugămintea vizirului şi după ce l-a încurajat, pentru mai multă siguranţă, îl îmbracă în straie aromâneşti ca să nu se mai deosebească de ceilalţi.

Timp de trei ani marele vizir a trăit lângă inimosul celnic, verile petrecându-şi-le la Aminciu, iar iernile în câmpia Tesaliei, la Grijanu, împreună cu ceilalţi păstori,cu care ocazie a învăţat şi aromâneşte.

In acest răstimp (1656-1659), sultanul s'a convins de nevinovăţia vizirului, acuzaţiile împotriva lui dovedindu-se neîntemeiate. Regretând adânc tot ce s'a întâmplat, sultanul a emis un firman şi a trimis "crainici" în toate părţile imperiului să anunţe "în mod insistent" amnistierea vizirului, care în acelaşi timp era invitat cu stăruinţă să-şi reia funcţiile la Constantinopol.

In vara anului 1659, "crainicii",cu clopoţei atâmaţi la picioare,au ajuns şi la Metzovo. Auzind de sosirea lor,Floca a oferit să-i găzduiască seara la el acasă, chemând în acelaşi timp pe vizir, care se afla cu turmele de oi în Pulcei. Seara la masă, în cursul discuţiilor, Floca cere să vadă firmanul, pe care l-a arătat şi vizirului. Acesta recunoscând semnătura şi sigiliul sultanului, se ridică în picioare şi, drept semn de respect şi de supunere, pune firmanul pe cap şi se identifică crainicilor. Floca îl însoţeşte până la Ianina, unde vizirul îşi schimbă hainele aromâneşti şi urmat de o impresionantă escortă se întoarce la Constantinopol. La despărţire, vizirul - după ce aduce mulţumirile sale călduroase

binefăcătorului şi salvatorului său - îl invită insistent să-i facă o vizită la Constantinopol, unde Floca s'a şi dus în toamna aceluiaşi an.

In relatarea acestui interesant episod, am adăugat la informaţiile lui Stuart şi unele amănunte obţinute din monografia lui Gheorghe PLATARI asupra Aminciului[42].

In continuare, iată ce ne spune ilustrul consul englez despre acest curios şi interesant eveniment din istoria Aromânilor: "La invitaţia marelui vizir, celnicul se duce la Constantinopol unde, după o şedere de două luni, drept recompensă pentru tot ce a făcut pentru el, obţine un firman imperial care acordă Aminciului următoarele privilegii de ordin politic, economic, religios şi chiar juridic şi care asigura astfel micului cătun de atunci aproape o autonomie completă:

1) toate păşunile aflate în Tesalia, Macedonia şi Epir necesare îndestulării turmelor lor, vor fi proprietatea "in perpetuo" a comunităţii din Aminciu (Metzovo);

2) nici un musulman nu are voie să se instaleze în interiorul graniţelor comunei;

3) comuna va plăti o sumă anuală fixă, în locul tuturor birurilor guvernamentale;

4) teritoriul comunei trebue să fie un azil inviolabil, un loc de refugiu pentru orice persoană, de orice rang şi de orice religie;

5) musulmanii care traversează teritoriul comunei trebue să-l considere ca un loc sacru şi ieşind din fruntariile acesteia să scuture potcoavele cailor, pentru a nu lua cu dânşii nici un dram de pământ metzovit;

6) afacerile lor bisericeşti trebue administrate de către un exarh special de la Patriarhie;

7) în materie civilă,ei vor depinde de nomarhul din Euripus din Eubea, iar în materie de afaceri juridice,de cadiul din Livadia din Beoţia.

"Acest ultim articol, care plasează unele autorităţi atât de departe de Aminciu, era destinat a descuraja apelurile împotriva deciziilor municipale" (p.321-322).

Aceste firmane în număr de zece, acordarea privile-

privilegiilor fiind reînoită de fiecare dată cu ocazia succesiunii tronului imperial, redactate bineînţeles în turceşte, se află astăzi în arhivele comunei Aminciu. Primul firman a fost tradus în greceşte de către guvernul din Atena, pentru a servi ca document de bază cu ocazia delimitării graniţelor comunelor limitrofe.

Celelalte comune aromâneşti incluse în prevederile firmanului, profitând deci de toate privilegiile acordate de acesta, erau următoarele: Nkiare, Malacaşi, Vutunosi, Ameru şi Cuţufleani. Am avut ocazia să consultăm exemplarul tradus, şi printre localităţile citate ca delimitând graniţele teritoriului prevăzut în acest firman este şi localitatea (citată în aromâneşte în original) "Valea di Cornu".

"Admiţând sub rezervă - continuă Stuart - autenticitatea acestei istorisiri, urmează că privilegiatul teren al Metzovului, în ciuda caracterului său aspru şi a severităţii climatului, a devenit curând un punct de atracţie şi dintr'un cătun neînsemnat s'a transformat repede într'un oraş înfloritor, unde comerţul şi industria erau stimulate pentru a se desvolata la maximum. Locuitorii au devenit în scurt timp bogaţi proprietari de turme; ei deţineau în acelaşi timp monopolul transportului cu caravane în Pind şi făceau concurenţă, în ce priveşte produsele textile, conaţionalilor lor din Călaru şi Moscopole; cu excepţia unor scurte întreruperi ei au continuat să se bucure de privilegiile lor până la finele secolului trecut (sec. al XVIII-lea), când Ali Paşa, desconsiderând garanţiile imperiale şi drepturile lor inalienabile, le-a desfiinţat privilegiile, a anulat prerogativele şi scutirile de impozite de care beneficiau, reducându-i la acelaşi nivel cu vecinii lor"(p.322).

"In zilele noastre, Metzovo este un oraş înfloritor. Impreună cu celelalte comune dependente are aproape 1200 de familii, dintre care o parte se ocupă cu păstoritul, iar o altă parte sunt meşteşugari, dar majoritatea este formată din cărăvănari, care în exercitarea ocupaţiei lor cutreeră toate regiunile Tesaliei, Epirului şi Macedoniei. Metzoviţii apelează de asemenea şi la serviciile verilor lor cărăvănari din

Zagor, renumiţi prin prezenţa lor la toate târgurile de vite din Turcia vestică, şi care ajung cu caravanele lor până în Bosnia, Serbia şi la Salonic" (p.323).

Printre călătorii englezi, Stuart este unul dintre puţinii care se ocupă şi de problema religiei Aromânilor.

"Se crede - spune el - că Aromânii erau păgâni la sosirea lor în Grecia şi Tesalia. La ce dată au îmbrăţişat creştinismul, după câte sunt informat, nu se ştie. Dar, lucru cert, de mai multe secole ei sunt devotaţi Bisericii ortodoxe de Răsărit. Vlahii au rezistat ispitei de a adera la religia musulmană, preferând crucea şi umilinţa în locul semilunei, precum şi a onorurilor şi avantajelor pe care le-ar fi obţinut ca urmare a unei asemena aderări. Nu avem informaţii despre Aromâni care ar fi deţinut posturi înalte în statul otoman, dar în schimb, mulţi dintre ei au devenit eminenţi demnitari ai Bisericii de Răsărit" (p.323).

Credem necesar să adăugăm un scurt comentariu pe marginea afirmaţiilor lui Stuart, în legătură cu data creştinării Aromânilor, deoarece,după părerea noastră, punctul lui de vedere nu corespunde realităţilor istorice.

Răspunsul privind perioada creştinării poporului român (nord şi sud-dunărean) îl avem în terminologia noastră creştină, care aruncă multă lumină în clarificarea acestui subiect. Noţiunile de temelie ale creştinismului sunt redate în dialectul nostru - ca de altfel şi în dacoromână - prin cuvinte de origină latină, din care sunt fundamentale: bisearică (biserică, basilica); pătidzare (a boteza, baptizare); Dumnidzău (Dumnezeu, Dominus, deus); cruţe (cruce, crux-crucis); criştin (creştin, christianus); păngân (păgân, paganus) rugăciune (rugăciune, rogationem); cumnicare (cuminecare,comminicare). Odată cu aceste cuvinte, am mai moştenit din latină unele numiri de sărbători. Mai întâi, însuşi termenul generic de sărbătoare, de origină păgână; el vine de la (dies) servatoria (prescurtare din conservatoria), însemnând ziua închinată zeilor care apără sau conservă trupeşte şi sufleteşte pe om. Un alt cuvânt creştin din dialectul nostru, din epoca luptelor cu păgânii, este Crăciun, care vine de la cu-

vântul calatio, care înseamnă convocare, întrunire şi anin-ţeşte chemarea credincioşilor la sărbătoare; după alţii,originea cuvântului trebue căutată în creatio-onis; păreasimi (păresimi, quadragesimae). Cel mai însemnat cuvânt al terminologiei creştine este numele Paştilor (Paşti în dialect), sărbătoarea esenţială a creştinilor. Acest cuvânt derivat din forma latină Paschae este dovada hotărîtoare a originii credinţei în Hristos, înainte de venirea Slavilor. Cuvântul sanctus (santus) a dat în dialectul nostru sâmtu şi sântu (sânt în daco-română, nu sfânt, care este de origină slavă) şi s'a păstrat, tot ca şi în daco-română, numai în unele nume de sărbători. Astfel, Sân-Chetru (Sânpetru),Sâm-Giorgiul (Sângiorgiu),Sân medru sau Sâmedru (Sumedru - Sf.Dumitru), Sânt-Ilie (Sântilie), Stă-Mărie (Sânta Maria), Stă-Viniri (Sfânta Vineri).

Din cele de mai sus putem conchide că bogăţia şi caracterul fundamental al terminologiei creştine din dialectul aromân, identică cu cea din graiul daco-român, constitue încă o dovadă că creştinarea poporului nostru, ca şi de altfel formarea lui, au avut loc concomitent, atât la Nord cât şi la Sud de Dunăre,în cadrul romanităţii orientale.

In ce priveşte atitudinea Aromânilor faţă de cultură, Stuart scrie: "Aromânii sedentari sunt foarte conştienţi de avantajele culturii... In fiecare sat există o şcoală întreţinută de comunitate. Aromânul instruit se distinge aproape invariabil graţie eleganţei şi a corectei pronunţii cu care vorbeşte limba greacă" (p.323-324).

Stuart a fost impresionat de destoinicia Aromâncei, pe care o prezintă în termenii următori: "Ea este aceea care execută toate muncile exterioare, ca grădinăritul, săpatul, semănatul, seceratul şi transportarea acasă a produselor obţinute din aceste operaţii. Ea trebue de asemenea să se ducă la pădure, care de obicei este destul de departe, să taie încărcătura sa de lemne, care cântăreşte treizeci până la patruzeci de ocale şi s'o transporte acasă pe spinare, traversând lungi poteci de munte destul de primejdioase".

"In afara faptului că ea trebue să toarcă, să împletească şi să ţeasă, toată munca domestică apasă pe umerii ei. Nu ştiu dacă sărmanei fiinţe epuizate de atâta muncă îi mai rămâne timp să admire operele care-i ies din mână, fiindcă velinţele, covoarele, ciorapii şi stofele pe care le produce sunt superioare tuturor acelora fabricate în această ţară" (p.324).

Stuart îşi încheie interesanta sa comunicare în termenii următori: "Dintre diferitele naţionalităţi din Epir, eu consider pe Aromâni ca fiind cei mai îndreptăţiţi a ocupa cea mai înaltă poziţie. Dacă Grecii le sunt superiori în isteţime, ei îi domină în schimb în ce priveşte spiritul de prevedere, perseverenţa şi asiduitatea ... Dar trăsăturile caracteristice ale vechilor Vlahi nu sunt pierdute printre descendenţii lor nomazi: deşi, în general, liniştiţi şi inofensivi, când se apucă de un lucru ei dau dovadă de mult curaj şi de spirit de iniţiativă. Cât despre forţa lor fizică şi rezistenţa la oboseală, ei sunt pur şi simpli inegalabili" (p.325-326).

Comunicarea se încheie cu o anexă conţinând o mostră de cuvinte aromâneşti traduse în limba engleză: Dumnidză, soarele, luna, căloare, sândze, capu, oaie, calu, câne, bou, mesu, hilliu, hillia, limbă, facu, faţi, faţe, fâţemu, fâţeţâ, facu.

Locotenent-colonelul James BAKER[43]) se găsea în misiune specială la Salonic în 1874, când în Decembrie al aceluiaşi an este invitat de un prieten local la o partidă de vânătoare. In drum spre locul vânatului trece prin Veria şi, la o oră de drum, poposeşte într'un han izolat, unde îl aşteptau un grup de Aromâni care în cursul zilei următoare îl vor însoţi în calitate de "hăitaşi". (Se ştie că un "hăitaş" este acela care - prin strigăte - stârneşte vânatul din ascunzători, de aceea termenul corespunzător în dialectul nostru este de aurlător (deci urlător), derivat din latinescul urulare).

Această întâlnire îi oferă prilejul să vorbească şi despre Aromâni, în notele sale de călătorie, ..." care sunt cunoscuţi de asemenea şi sub numele de Vlahi, Valahi sau Ţânţari şi care sunt, fără nici un fel de îndoială, de origine

romană, şi prin urmare de aceeaşi rasă cu omonimii lor din România şi Valahia. Limba lor este de origine latină, foarte coruptă prin introducerea unor cuvinte greceşti şi albaneze. Ei se găsesc în prezent răspândiţi în grupuri, într'un lanţ din Epir până în Albania de Nord" (pp.365-366).

Subliniind contribuţia Aromâncelor la conservarea limbii lor, Baker observă: "Femeile sunt mai conservatoare şi ţin morţiş la limba lor maternă, simţindu-se insultate dacă cineva le confundă cu Grecoaicele sau cu Bulgăroaicele"(p. 366).

Această remarcă a ofiţerului englez este confirmată de constatările lui <u>RECATAS</u>[44]: "Pentru femeia aromâncă, dialectul macedo-român nu este în nici un chip considerat ca un grai inferior şi necizelat; ceea ce din contră o scandalizează sunt cuvintele împrumutate, de care ea îşi bate joc şi refuză cu încăpăţânare să le adopte. Graţie ei, bilingvismul n'a putut - în ciuda tuturor factorilor (administraţie, instrucţie obligatorie, serviciu militar, nevoi economice) - să atingă până în momentul de faţă decât cam trei pătrimi din bărbaţi, precum şi un număr neglijabil de femei, adică nici măcar jumătatea populaţiei" (p.33).

Baker îşi continuă astfel însemnările sale asupra Aromânilor: "Aromânii se împart în două mari grupuri: nomazii şi sedentarii. Primii, ca păstori, îi întâlnim frecvent în toate părţile Turciei, dat fiind că ei parcurg mari distanţe, în toate anotimpurile, în căutarea de păşuni pentru turmele lor. Nu rare sunt deci cazurile când un păstor care vara îşi paşte turmele undeva prin Munţii Balcani, se înapoiază toamna la câmpie, în Macedonia, la o distanţă de mai bine de trei sute de kilometri. In ce priveşte Aromânii sedentari, aceştia se ocupă în mod normal cu agricultura şi cu comerţul, acordând în acelaşi timp o importanţă deosebită instrucţiei lor" (p.366).

Lectura rândurilor de mai sus va surprinde poate numeroşi cititori, care sunt obişnuiţi să vadă în Aromâni numai păstori, cărăvănari şi negustori, dar nu şi agricultori. Şi totuşi Baker are dreptate, ca de altfel toţi ceilalţi călători englezi care - aşa cum am văzut - au semnalat amploarea activităţii agricole în comunele Aromânilor sedentari. Punctul nostru de vedere este că agricultura a ocupat - şi ocupă încă - la Aromâni, un loc mult mai important decât se crede în general şi că, alături de oierit şi cărăvănărit, ea a constituit una din îndeletnicirile lor cele mai vechi. Vom căuta, în cele ce urmează, să arătăm în linii mari care sunt, după părerea noastră, elementele care pledează în favoarea unei asemenea teze, sperând că într'o bună zi se va găsi cineva care ne va da un studiu complet asupra acestui interesant subiect, pe nedrept subestimat până în prezent de către cercetători.

Ca de altfel şi în limba română, în dialectul aromân lucrările mai însemnate în agricultură precum şi cerealele poartă nume de origine latină: <u>aru</u> (arare), <u>seaminu</u> (seminare), <u>triir</u> (tribulare), <u>seaţir</u> (sicilare), <u>culegu</u> (colligere). Numele cerealelor: <u>grânu</u> (granum), <u>sicară</u> (secale), <u>melliu</u> (milium), <u>ordzu</u> (hordeum) <u>ghiptu</u> (victus), în sensul de cereală în general. Tot astfel termeni ca <u>pimintu</u> (pavimentum), <u>câmpu</u> (campum), <u>arie</u> (area), <u>agru</u> (ager). Câteva unelte folosite în muncile agricole: <u>giugu</u> (jugum), <u>furcă</u> (furca), <u>seaţiră</u> (sicilis), <u>aratru</u> (aratrum), pentru plug în limba română. Caracteristic ni se pare faptul că în cele două forme superioare ale agriculturii, în viticultură şi în grădinărie, marea majoritate a termenilor folosiţi de Aromâni sunt tot de origine latină. Astfel, <u>aghinie</u> (vinea, vie), <u>aghiţă</u> (vitea, viţă), <u>auă</u> (uva, strugure), <u>muştu</u> (mustum), <u>ghinu</u> (vinum, vin).

In ce priveşte grădinăria, nume latine poartă: <u>curcubetă</u> (curcubita, dovleac), <u>linte</u> (lens), <u>fauă</u> (faba, bob), <u>ţeapă</u> (caepa), <u>alliu</u> (alium), <u>veardză</u> (viridia), <u>peapine</u> (pepo, pepinem), <u>lăptucă</u> (lactuca), <u>ţeaţire</u> (cicer, năut).

Mulţi arbori fructiferi poartă de asemenea numiri latine. Mai întâi însuşi cuvântul generic de <u>pomu</u> (pomum), apoi <u>meru</u> (melum), <u>peru</u> (pirus), <u>cireşu</u> (cerecius), <u>prunu</u> (prunus), <u>nucă</u> (nux), <u>alunu</u> (abellonus), <u>gutuniu</u> (cotoneum), <u>cornu</u> (cornus).

Luna Iunie, când se coc cireşele, a fost numită

cirişaru, luna Iulie, când se coc alunele, alunaru, în timp ce Septembrie, când are loc culesul strugurilor, aghismăciulu, cuvânt care derivă de la aghizmare, care înseamnă tocmai culesul viilor.

Interesantă de urmărit este de asemenea, sub raportul termenilor de origine latină, operaţia transformării grâului în pâine. Grâul se maţină (machinare) la moarâ (mola), prefăcându-se astfel în făriñă (farina). Aceasta se ndzearnă (in-cernere) cu ţirlu (cirum), se amestecă cu apă (aqua) şi cu aluatu (allevatum), se frimintă (fermentare), apoi se dă formă de pâine şi se pune pe cripitoru (cooperatorium). Urmează apoi cuţearea (coquere) în cuptoru (coctorium), până când pânea (panis) e gata.

Şi în apicultură, termeni fundamentali au aceeaşi origine: alghină (albina), niare (melem), ţeară (cera).

Vorbind despre agricultura la Români, P.P.PANAITESCU 45) spune că "agricultura satelor de deal şi de munte cuprinde maluri şi râpi desţelinate, pe care se făceau culturi de mei (mai târziu de porumb) pentru folosul local, dar bogăţia satului stătea în creşterea animalelor, ţesutul lânii şi fabricarea brânzei, care erau mărfuri de schimb" (pp.150-51)

Aceeaşi constatare este în mare măsură valabilă şi pentru satele de munte ale Aromânilor sedentari, unde găsim aceeaşi economie complexă agricolă şi de creştere a vitelor, deosebirea constând, printre altele, că în loc de mei Aromânii cultivau secară, de unde şi bogata toponimie în aceste comune de "Tu Sicărini".

Am insistat asupra terminologiei agricole la Aromâni pentru a sublinia faptul, care ni se pare destul de evident - şi aceasta contrar unor prejudecăţi - că această ramură de activitate, alături de păstorit şi cărăvănărit, a fost o permanenţă a istoriei economice aromâneşti, concentrată - o repetăm - în satele sedentare de la munte.

După această digresiune, să revenim la Baker şi să vedem cum evaluează numărul Aromânilor: "Ca şi celelalte populaţii din Turcia, aceea a Aromânilor este evaluată în moduri foarte diferite, încât este greu să cunoaştem numărul

lor exact. Domnul BOLINTINEANU, un Român, dă cifra de 1.200.000, în timp ce o altă sursă îi evaluează la 144.740" (pp.366-367).

Dacă este adevărat că statisticile privind numărul Aromânilor au fost totdeauna - din numeroase considerente - controversate şi contradictorii, totuşi, bizuindu-ne pe unii cercetători serioşi şi pe cât posibil imparţiali, putem afirma că numărul lor real trebue căutat undeva între cele două cifre extreme de mai sus.

Iată câteva exemple care vin în sprijinul acestei ipoteze. Scriitorul grec Rizos RANGABE, într'un articol publicat în revista ateniană "Pandora" în 1856, deci la o dată când lupta pe tărâm naţional nu izbucnise încă între România şi Grecia, scria: "Aromânii care locuiesc astăzi în Grecia, Tesalia, Epir şi Macedonia ating numărul de 600.000. Este vorba de oameni bine făcuţi şi robuşti, cu părul negru sau castaniu şi cu fizionomia inteligentă."

Interesante sunt de asemenea şi statisticile lui Leake şi ale germanului I.G.von HALM[46], după care numărul Aromânilor ar fi de o jumătate de milion.

Vom cita, în sfârşit, un diplomat francez, Eugène POUJADE[47]: "Plasată lângă Bulgari, Greci şi Albanezi dar neamestecată cu ei, se găseşte o populaţie de aproape un milion de suflete, care vorbeşte o limbă română amestecată cu cuvinte turceşti şi ai cărei locuitori sunt cunoscuţi sub numele de Cuţovlahi. Este vorba de Aromânii din Macedonia" (p.68).

Iată şi un portret sumar al Aromânului trasat de Baker: "Ei constitue o rasă formată din oameni cu o înfăţişare frumoasă, în general bruni şi cu trăsături romane, mai pronunţate în regiunile din Nord decât în cele de Sud, fiind în acelaşi timp oameni foarte muncitori şi paşnici"(p.367).

Aşa cum rezultă şi din subtitlul lucrării sale, călătoria lui Valentine CHIROL[48] în Tesalia, Macedonia şi Epir a avut loc în toamna anului 1880.

Un capitol intitulat "Printre Vlahi" este consacrat exclusiv Aromânilor şi începe cu descrierea Metzovului, "al

cărui principal interes constă în aceea că este cel mai important centru al rasei vlahe. Nu numai pentrucă se bucură încă de o oarecare autonomie bisericească - dat fiind că exharhul nu este plasat sub jurisdicţia Mitropolitului din Ianina, ci depinde direct de Patriarhul din Constantinopol - ci pentru faptul că o vreme îndelungată s'a bucurat de o serie de privilegii politice extrem de importante, acordate de un mare vizir care în secolul al XVII-lea, în timp ce căzuse în disgraţie, şi-a găsit refugiu la Metzovo. Reabilitat ulterior şi reluându-şi funcţiile,şi-a arătat recunoştinţa pentru ospitalitatea pe care i-au arătat-o Aromânii, acordându-le aceste privilegii"(p.147).

Chirol constată că Aromânii din Metzovo, deşi sunt nevoiţi să lupte în acelaşi timp atât împotriva acţiunii de grecizare întreprinsă de clerul grec, cât şi împotriva proastei administraţii turceşti, totuşi îşi păstrează caracterul lor naţional vlah, astfel încât în cele şase sau şapte sute de case nu există una unde să nu se vorbească aromâneşte, unde tradiţiile aromâne să nu fie respectate cu religiozitate şi unde mândria de a fi Civis Romanus să nu fie vie. Ei zic: "Noi suntem romouni!"(p.148).

După ce subliniază efectele nefaste ale acţiunii de desnaţionalizare întreprinsă de feţele bisericeşti greceşti, Chirol adaugă: "Dar în lanţul munţilor sălbatici ce separă Epirul, Tesalia şi Macedonia, şi în special în Pind, care pare a fi fost principala fortăreaţă a acestei rase, ei au reuşit să supravieţuiască furtunilor seculare şi astfel îi găsim în mase compacte, păstrându-şi limba şi tradiţiile lor" (pp.161-162).

"Nu este necesar, în scopul de a revendica pentru ei o porţiune din viitorul peninsulei,de a exagera rolul pe care l-au jucat în istoria acesteia. Oricine îşi plimbă privirile pe o hartă, de la Călaru până la Metzovo şi Samarina în Pind, pe versanturile munţilor Macedoniei, de la Kambuni la Grebena, Cojani şi Servia şi de-a lungul graniţelor Tesaliei până la Vlaholivado şi Elasona, la poalele muntelui Olimp, îşi poate uşor imagina că o rasă cutezătoare şi inteligentă,

care deţine o asemenea poziţie cheie, nu se va abţine de a-şi spune cuvântul atunci când ceasul reglementării destinului acestor regiuni va sosi. Şi acestea nu sunt decât bastioanele valahe: ei au avantposturile lor în toate oraşele vecine din cele trei provincii; în fiecare iarnă, când satele lor de la munte zac sub povara abundentelor zăpezi, ei coboară la câmpie cu nenumăratele lor caravane de cai şi turme de oi. Aventuroşi şi întreprinzători, ei prezintă o rară combinaţie de virtuţi pastorale şi de instinct comercial.Aproape toată bogăţia pastorală a ţării este în mâinile lor; de altfel Albanezii îi numesc "ciobani" adică păstori. Totuşi ei posedă aptitudini egale pentru toate activităţile legate de comerţ şi industrie. In fiecare an, numeroşi sunt tinerii care îşi părăsesc casele,pentru a se înapoia numai atunci când s'au îmbogăţit în străinătate. Ţesăturile de lână şi bumbac de pe pieţele Turciei occidentale, groasele mantale de culoare închisă purtate de Greci şi de Albanezi, splendidele broderii de aur şi de argint, precum şi armele incrustate, de care arnăuţii şi palikarii sunt atât de mândri, admirabilele sculpturi în lemn care împodobesc tavanele şi porţile atâtor case albaneze, sunt toate opere ieşite din mâinile iscusite ale Aromânilor" (pp.162-163).

Vorbind despre sentimentele de care sunt animaţi Aromânii, Chirol constată că: "din anumite puncte de vedere, nu există nicio altă rasă la care sentimentul naţional să fie mai puternic decât la Aromâni. Dar acest sentiment naţional nu s'a transformat încă într'o mişcare politică.Până acum, influenţa clerului grec i-a împiedicat să se uite în altă parte decât la Grecia, pentru realizarea destinului lor. Dar credinţa lor le-a luminat totdeauna drumul. Ca şi în cazul Bulgarilor, unde o mişcare religioasă a precedat o mişcare politică, tot aşa şi la Aromâni nu este improbabil ca primul pas spre o afirmare pe plan naţional să fie cererea pentru o biserică naţională. Evenimente recente constitue indicii premergătoare şi un mic incident care a avut loc recent într'o comună aromână din Pind, ar putea constitui sursa unor evenimente ulterioare neprevăzute. Intr'o

Duminică dimineaţă, sătenii s'au strâns în jurul bisericii şi au informat preotul lor că acesta trebue să oficieze liturghia în aromâneşte. Preotul, deşi el însuşi aromân, s'a împotrivit, probabil fiindcă,la fel ca mulţi alţii din categoria sa, abia înţelegea sensul cuvintelor greceşti pe care le recita. Consătenii săi însă au insistat şi i-au făcut cunoscut că ei erau hotărîţi să nu mai intre în biserică până ce slujba nu va fi oficiată în limba lor. In acea Duminică, preotul s'a aflat singur în biserică. In cursul săptămânii ce a urmat, el a mai reflectat şi Duminica următoare slujba a fost oficiată în aromâneşte, probabil pentru prima oară în istorie. Ca urmare preotul a fost suspendat, tot satul ameninţat cu excomunicarea, iar biserica a fost închisă de autorităţile eclesiastice greceşti. Clerul grec afirmă că aceasta este opera propagandei române, dar eu cred că este vorba de prima manifestare deschisă a unui sentiment general care se observă la Aromâni. A fost din totdeauna greşala,ca să nu zic crima, Patriarhiei că ea, în mod invariabil, a înşelat aşteptările credincioşilor, neacordându-le latitudinea de a se desvolta din punct de vedere naţional, în sânul bisericii ortodoxe" (pp.164-165).

Chirol evaluează numărul Aromânilor la 500.000, iar numărul şcolilor române la acea dată (1880) era de 15,dintre care trei exclusiv pentru fete, cu 250 de eleve, cele de băieţi având 1200 de elevi.

In 1890 apare la Londra, în două volume, un interesant şi original studiu asupra Turciei, care se deosebeşte de toate cele menţionate până aici, prin faptul că autorul lucrării, Lucy M.J.GARNETT[49] pune în centrul preocupărilor sale "femeia şi folclorul său".

Autoarea subliniază în prefaţă că descrierea sa privind poziţia socială, viaţa în familie şi folclorul femeilor din Turcia se bazează, în cea mai mare măsură, pe observaţii personale,la faţa locului, făcute în cursul numeroaselor sale călătorii în Turcia, care laolaltă totalizează opt ani de şedere în diverse provincii ale ţării.

Primul din cele două volume este consacrat femeilor creştine şi anume (în ordinea analizei): Aromâncelor,Grecoaicelor, Armenelor, Bulgăroaicelor şi Veneţienelor(din Constantinopol).

Volumul al doilea, care la rândul său se subdivide în două mari părţi, tratează în prima parte despre femeile semite, iar în a doua parte se vorbeşte despre femeile musulmane: curde, circhize, albaneze, tătăroaice, ţigănci şi otomane.

O altă particularitate a lucrării constă în faptul că este precedată de un lung şi bine documentat capitol asupra etnografiei Turciei, semnat de un respectabil om de ştiinţă contemporan, John S. STUART-GLENNIE.

Ne vom opri deci un moment asupra acestui capitol introductiv, ca să vedem pe scurt ce spune Glennie despre Vlahi, sau aşa cum îi mai numeşte "Români cis-danubieni", adică Români de dincoace de Dunăre.

După ce trece în revistă primele popoare semnalata în Peninsula Balcanică, Glennie continuă: "... dacă vechii Pelasgi au constituit primii cuceritori şi civilizatori albi ai raselor de culoare din Europa, ei au fost la rândul lor cuceriţi de Tracii arieni, Tracia constituind fără nici un fel de îndoială prima lor aşezare istorică cunoscută şi în acelaşi timp centrul de dispersare a Arienilor vestici. Dar dacă Tracii reprezentau ramura vestică a trunchiului arian, limba maternă din care au derivat limbile celto-italice a fost prima mlădiţă din graiul Arienilor. Şi s'ar părea nu numai că Vlahii ar fi cei mai buni reprezentanţi ai Tracilor,în zilele noastre, dar că numele de Vlah, Walach sau Walloon, Valais, Waelsch şi Welsh ar avea o origine comună. In acest caz putem spune că, cel puţin unele din diversele trăsături - linguistice, mitologice şi cele referitoare la tradiţii şi obiceiuri - pe care le găsim atât la Români şi Aromâni cât şi la Romani, ar putea avea o origine mult mai îndepărtată decât perioada de ocupaţie romană a Traciei. Dar aici trebue să notez că în ce priveşte caracteristicile etnografice ale Tracilor - dacă ne referim cel puţin la cele care ne-au parvenit din secolul al VII-lea înainte de Hristos - avem o evidenţă foarte clară şi în acelaşi timp curioasă în descrierea fai-

moasei frumuseţi trace DORICHA, cunoscută în mod obişnuit sub numele de "Obraji Rumeni" (Rodopi), de care s'a îndrăgostit nebuneşte negustorul grec Haraxos, fratele lui Safo care din această cauză l-a ridiculizat într'un faimos poem."

"Ori,în zilele noastre Aromâncele deseori merită numele de "obraji rumeni", tot aşa de bine cum îl meritau şi vechile Trace; şi după cum stau mărturie nenumăratele cântece populare greceşti, "Vlahopoulele" din zilele noastre scot din minţi pe Greci, tineri sau bătrâni. Iar în calitatea mea de Scoţian, care de atâtea ori m'am bucurat de ospitalitatea lor în comunele din munţii Pindului şi a Olimpului, era normal şi interesant să mă gândesc la faptul că nu numai Aromânii şi Celţii au aceeaşi origine tracă, dar că în sângele Aromânilor există probabil un număr considerabil de caracteristici moştenite, având un pronunţat caracter celtic. Indelungata dominaţie a Celţilor în Tracia, în timpul perioadei clasice, când regatul lor se întindea din Insulele Britanice până la Galatia asiatică, a lăsat cu siguranţă în Tracia, atât urme de denumiri celtice, cât şi urme de sânge celtic"(I,pp.XXVII-XXIX).

Să revenim acum la autoarea lucrării, Lucy Garnett, care consacră primul capitol Aromâncelor, cu subtitlul:"Aromâncele: statutul lor social şi ocupaţiile lor. Ceremonii familiale. Credinţe şi superstiţii. Poezii populare (I,p.3).

"Incepând descrierea mea asupra femeilor din Turcia cu femeile aparţinând naţionalităţilor de religie creştină, îmi propun a vorbi despre ele în ordinea vechimii acestor naţionalităţi, aşa cum de altfel am precizat şi în introducere. In primul rând va fi deci vorba de femeile aromânce, întrucât Aromânii, aşa cum s'a arătat deja, sunt cei mai îndreptăţiţi să revendice dreptul de a fi consideraţi ca reprezentanţii vechiului fond trac al Arienilor vestici. In acelaşi timp avem toate motivele să credem că Arienii primitivi, care au trăit acum aproape cinci mii de ani, erau păstori nomazi. Prin urmare este extrem de interesant să constatăm că cei mai buni reprezentanţi contemporani ai acestui vechi fond traco-frigian se caracterizează mai ales prin predispoziţia lor natu-

rală de a "pribegi", atât ca păstori cât şi ca negustori" (I,p.3).

"Vlahii sunt, într'adevăr, în aşa măsură o rasă de păstori încât chiar numele lor naţional a devenit pentru popoarele vecine sinonim cu cuvântul păstor. Aromânii îşi au locuinţele în sate de munte, unde-şi petrec iarna, dar în tot restul anului ei peregrinează în grupuri cu soţiile şi copiii lor, cu turmele de oi şi caravanele renumite, deseori parcurgând lungi distanţe în căutarea de păşuni.Când sunt la drum, ei folosesc corturi făcute din păr negru de capră (în aromâneşte câprină,n.n.) şi îşi transportă toată averea în saci mari din lână (aceşti saci sunt cunoscuţi în dialect sub numele de "hârăghi",n.n.). Un campament aromân oferă totdeauna un spectacol foarte pitoresc şi deseori pot fi văzute la marginea satelor sau a oraşelor. Imi amintesc cu plăcere de un asemenea campament văzut la porţile oraşului Salonic, lângă Vardar."

"In timp ce bărbaţii întindeau corturile, femeile şi fetele mulgeau oile şi caprele şi preparau mâncarea de seară. Odată sosiţi la locurile de păşune, pe care le obţin cu chirie fie de la săteni, fie de la inspectorul forestier, când acestea aparţin Coroanei, ei se apucă imediat să-şi construiască colibe din crengi de arbori şi în acelaşi timp instalează stâna, unde turmele sunt aduse în fiecare seară pentru muls şi bineînţeles se prepară brânzeturile. Dragostea pasionată a păstorilor aromâni pentru această viaţă în aer liber a dat naştere la o credinţă după care dacă un păstor încearcă să devină sedentar, cumpărând pământuri şi construindu-şi o casă, el se va îmbolnăvi în scurt timp, corpul său va putrezi şi în cele din urmă va fi mâncat de viermi"(I,p.4)

"Chiar şi Aromânii aparţinând clasei burgheze,care sunt proprietari de oi, se dedau în mare măsură unor activităţi care-i determină să ducă o viaţă mai mult sau mai puţin nomadă. Clasa mai înstărită se compune din negustori care fac afaceri în Italia, Spania, Austria şi Rusia şi care de cele mai multe ori sunt absenţi de acasă pe o perioadă de mai mulţi ani; un mod de viaţă la care ei renunţă rareori de

bună voie, înainte de adânci bătrâneţe".

"Negustorii mai modeşti nu părăsesc, în mod obişnuit, Imperiul Otoman, dar în schimb călătoresc cu mărfuri de toate felurile, transportate cu catârii, mergând din comună în comună şi din oraş în oraş. Asemenea vânzători ambulanţi existau şi în Anglia în Evul Mediu când, aşa cum este cazul Turciei din zilele noastre, magazinele erau puţin numeroase în oraşe şi aproape inexistente la sate. Există de asemenea o altă clasă de Aromâni care-şi petrec cea mai mare parte a timpului la oraşe, unde lucrează ca croitori, practicând mai ales broderia în fir de aur şi argint, precum şi ca argintari şi bijutieri"(I,p.5).

In continuare, autoarea descrie principalele centre aromâneşti - Metzovo, Călaru, Vlaholivado, Moscopole - şi insistă asupra faptului că, deşi nu există statistici demne de încredere, totuşi numărul Aromânilor poate fi evaluat la vreo cinci sute de mii de suflete (I,p.7). Vorbind despre satele lor de la munte, autoarea subliniază "că chiar şi aici hărnicia Vlahilor este bătătoare la ochi. Terenuri cultivate cu cereale şi vii îmbracă coastele dealurilor, iar grădinile sunt pline de meri, cireşi, gutui şi zarzavaturi. Casele sunt mici, dar în general curate şi bine aranjate şi în multe cazuri frumos mobilate, după obiceiul locului. Grădinile aşezate în terase, care înconjoară fiecare casă, sunt bine udate graţie unui interesant sistem de irigare, care asigură de altfel aprovizionarea întregului sat cu apă curată şi rece, de care locuitorii sunt, pe drept cuvânt, mândri (p.7)."

Ca şi numeroşi alţi călători englezi care au precedat-o, Lucy Garnett este impresionată de ospitalitatea Aromânilor: "Ospitalitatea este o caracteristică esenţială a Aromânilor, care în această privinţă contrastează în mod favorabil cu Grecii, poate cei mai inospitalieri dintre toate popoarele. Deşi nu-i un lucru rar să întâlneşti un grup de păstori aromâni îndreptându-se cu turmele lor spre păşunile de la munte, totuşi rare sunt cazurile când acestor călători li se oferă posibilitatea să vadă ceva din viaţa de familie

a acestui interesant popor. Stuart Glennie a fost totuşi norocos, fiindcă i s'a oferit o asemenea ocazie. Ii sunt recunoscătoare că mi-a permis să reproduc următorul pasagiu dintr'o lucrare ce urmează să apară în curând, unde descrie gospodăria unui Aromân burghez din Aminciu:

"Camera în care am fost instalat de gazda mea vlahă, sau Aromân cum se numesc ei înşişi, era confortabil mobilată, dar după moda orientală. Nu se găseau înăuntru nici scaune şi nici mese; pardoseaua era acoperită cu covoare groase şi frumos colorate, ieşite din destoinicile mâini ale gospodinei, iar de-a lungul pereţilor, de fiecare parte a vetrei şi sub ferestre era un rând de perne foarte comode. Tot peretele din partea opusă a vetrei era ocupat de un mare dulap de lemn, sculptat cu multă migală, un alt exemplu de măiestrie locală! De asemenea, cuverturile şi velinţele cu care mi s'a făcut patul erau tot opera gospodinei".

"In timp ce ni se pregătea cina, ni s'au servit, după tradiţia locală, cafea turcească şi ţigări, precum şi un pahar cu apă rece. Pentru masa de seară a fost adus în cameră un sofra turcesc, adică o masă scundă şi rotundă, şi ni s'a servit un excelent ospăţ compus din diverse feluri de mâncăruri, din care m'am înfruptat, stând pe o pernă, într'o cameră viu colorată şi strălucitor luminată. Ca toţi Aromânii în general, gazdele noastre erau oameni frumoşi, agreabili şi amabili, având nenumăraţi copii extrem de drăgălaşi. Se pare că sosirea unui străin din Apus produce - în special printre cei mici - o mare emoţie şi trezeşte multă curiozitate, şi atunci când mama lor a încercat să-i îndepărteze din cameră, au rugat-o să le permită să mai stea cu noi. Astfel, după câtva timp, unul după altul, prinzând mai mult curaj, s'au apropiat de mine, mi-au luat mâna, mi-au sărutat-o şi apoi au dus-o la micile lor frunţi, iar eu, la rândul meu le-am sărutat frumoşii obrăjiori"(I,pp.7-9).

Lucy Garnett, mai mult ca oricare alt călător englez, acordă o atenţie deosebită activităţilor de fiecare zi ale femeii aromâne, cât şi statutului său social.

"Frecventele şi prelungile absenţe din familie ale bărbaţilor, despre care am mai vorbit, aruncă - în mod normal - mari responsabilităţi pe umerii femeilor, impunându-le în acelaşi timp diverse alte sarcini grele de realizat; dar această situaţie îi oferă în schimb posibilitatea de a se bucura într'adevăr de o independenţă socială şi a avea o mare influenţă în dirijarea treburilor casnice, situaţie de care nu ar fi putut beneficia în alte împrejurări."

"Statutul legal al femeii aromâne, ca de altfel al tuturor femeilor creştine, este determinat de legea creştină privind căsătoria şi, aşa cum bine se ştie, impune supunerea absolută a soţiei faţă de soţ, ca o consecinţă normală a principiului indisolubilităţii căsătoriei, ceea ce, pe de altă parte, împiedică pe bărbaţi să aibă o altă soţie decât pe cea legală"(I,p.9).

"In ciuda existenţei unei asemenea dependenţe legale, circumstanţele vieţii acordă Aromâncei mari responsabilităţi precum şi multă independenţă."

"Fiecare familie posedă micul său ogor, o vie şi grădini, care trebue cultivate, recolta culeasă şi produsele transformate în provizii de iarnă. Femeia trebue de asemenea să se ocupe de animalele domestice, de tunsul oilor şi pregătirea lânii pentru război, acesta ocupând un colţ în toate casele. Aromâncele excelează în fabricarea stofelor groase numite "scutic", folosite la confecţionarea unor piese de îmbrăcăminte cât şi pentru alte întrebuinţări domestice. De asemenea, ele ţes covoarele şi carpetele, care constituie "mobila" principală a casei. Fetele sunt antrenate încă din fragedă copilărie atât la muncile casnice, cât şi la cele din afara casei; iar în calitatea lor de păstoriţe, vlahopules, le găsim deseori purtând pe spate, în afara unui butoiaş cu apă, o încărcătură de rufe ude pe care le-a spălat, pe cap purtând un vas de aramă plin cu apă, iar neobositele lor mâini ocupate cu toarcerea lânii. Ea îşi găseşte de asemenea timpul necesar pentru a broda pitorescul său costum naţional vopsit cu propriile-i mâini, sau să împletească frumoşi ciorapi coloraţi, pe care-i trimete la păstori, în dar"(I,p.10).

"Veniturile obţinute din vânzarea acestor produse, ea le investeşte în bijuterii de argint, pe care le poartă cu plăcere Duminicile şi în alte zile de sărbătoare. Trebue un corp solid pentru ca cineva să poată suporta greutatea costumului unei Aromânce în zi de sărbătoare, cu centură, guler, brăţări şi diverse legături pentru păr, făcute din acest metal preţios. Dar un asemenea corp este caracteristic acestor robuste fete de la munte, care de obicei sunt înalte, depăşind totdeauna înălţimea medie, bine făcute, cu o frumoasă ţinută şi incapabile de oboseală. Femeile aromânce sunt într'adevăr, de obicei, extrem de frumoase, cu trăsături regulate, părul şi ochii negri, iar mâinile şi picioarele mici".

"Femeile din Moscopole şi din Monastir, precum şi acelea care locuiesc în împrejurimile lacului Ohrida, sunt considerate ca cele mai elegante şi mai rafinate. Moscopolencele se disting prin prospeţimea pielei şi prin părul lor blond deschis. Expresia figurii lor este delicată, gesturile şi mişcările foarte graţioase, iar ţinuta lor generală poate fi calificată de cordială şi politicoasă. Vorbind despre bărbaţii din acelaşi oraş, Picot spune: "Ei se servesc de fraze elegante şi de un limbaj rafinat, în toate împrejurările chiar atunci când stau de vorbă cu soţiile lor". Totuşi aceste femei, în ciuda rafinamentului lor, sunt tot atât de muncitoare ca şi celelalte femei din rasa lor şi nu se jenează de loc să muncească în grădină, să se ocupe de turmele de vite sau să îndeplinească toate celelalte multiple sarcini care le revin".

"Aromâncele acceptă de bună voie viaţa lor obositoare, iar soţiile negustorilor adaugă cu plăcere la numeroasele lor îndatoriri, aceea de a acorda cea mai mare atenţie soţilor lor, în timpul scurtelor şi rarelor perioade petrecute în sânul familiei, când se întorc din străinătate. Nici un străin însă nu poate dispune de serviciile lor, fiindcă ele au o aversiune neînvinsă de a-şi părăsi casele, cărora de altfel le sunt ataşate cu mult devotament"(I,pp.10-11).

Subliniind contribuţia Aromâncei la conservarea graiului său matern, Lucy Garnett scrie: "Femeile aromânce, deşi

cunosc limba greacă, sunt totuşi foarte ataşate naţionalităţii lor şi continuă să vorbească sonora lor limbă valahă... Limba vorbită de Vlahii din Sudul Turciei se deosebeşte puţin de cea vorbită în Regatul Român, cu excepţia unor împrumuturi greceşti, care se referă mai ales la elementele vieţii moderne"(I,p.12).

Despre Aromâni vorbeşte în treacăt şi William MILLER [50], care, după ce subliniază că limba lor este un dialect latin, insistă asupra faptului că "ei au fost pionierii războiului de independenţă a Greciei şi că Atena le datorează mult, deoarece nu puţine din instituţiile sale publice sunt opera everghetilor vlahi"(pp.385-386).

Printre ultimii călători englezi care au vizitat Turcia europeană pe la finele secolului trecut se numără şi Edson CLARK[51].

Vorbind despre diversele naţionalităţi din cadrul Imperiului Otoman, autorul consacră un capitol "Vlahilor". "Wallachian, Wallach sau Vlah - spune Clark - este un nume a cărui origine şi sens sunt îndoielnice, denumiri pe care de altfel poporul român le respinge, neadmiţând alt nume decât acela de "Rumân" sau "Român". Acest fapt, precum şi asemănarea limbii vorbite în toate regiunile locuite de ei,ea fiind pretutindeni aceeaşi, indică în mod negreşit originea lor. Ei sunt descendenţii populaţiilor care sub împăraţii romani locuiau în provinciile Macedonia, Tracia, Moesia şi Dacia,deci într'o vastă regiune care se întinde de la graniţele Greciei până la paralela 48 la Nord. Datorită irezistibilei energii a civilizaţiei şi a administraţiei romane, totalitatea acestei imense populaţii, în decursul a numai câtorva generaţii a fost definitiv amalgamată şi s'a transformat într'un popor complet romanizat, vorbind o limbă neolatină. In jurul anului 500 această transformare socială era terminată, iar limba vorbită de oamenii de rând din Tracia şi Moesia este aproape identică cu cea vorbită de Valahii din zilele noastre" (pp.466-467).

Pentru Clark deci Aromânii şi Românii constitue una şi aceeaşi naţiune, identitatea lor fiind confirmată şi de

faptul că ele poartă acelaşi dublu nume: Român sau Aromân, pe care-l folosesc între ei şi acela de Vlah, sub care sunt cunoscuţi de străini.

Bazându-se pe o bogată documentaţie, Clark spune că "Sud-Vestul Tesaliei a fost mult timp cunoscut sub numele de Vlahia Mare şi era guvernată de un prinţ vlah semi independent; aşa zisul al treilea Regat Bulgar, întemeiat la finele secolului al XII-lea de către cei trei fraţi: Petre, Asan şi Ion, era mai de grabă un regat valah"(pp.463-464).

"Aromânii - spune în continuare autorul - formează o puternică minoritate a populaţiei în multe oraşe şi sate, iar în munţii din districtul Tesaliei aşezările lor sunt numeroase şi înfloritoare. Este vorba de oameni paşnici, vrednici şi prosperi, care se dedau pe o scară întinsă comerţului, pe care-l practică chiar în regiuni foarte îndepărtate de casele lor. Mulţi dintre ei au fost mari negustori în Italia, Spania, Austria şi Rusia. Alţii erau comercianţi, argintari, armurieri şi croitori în oraşele turceşti" (pp.125-126).

Contemporan cu Clark, un alt Englez cutreeră Turcia europeană: este vorba de Sir Charles NORTON EDGECUMBE ELIOT care-şi semnează lucrările cu pseudonimul de ODYSSEUS [52].

Intr'un capitol introductiv unde vorbeşte despre statele din Balcani înainte de ocupaţia turcească, abordează şi problema Imperiului Româno-Bulgar. "Noul stat - spune el - a fost întemeiat de dinastia Asaneştilor şi este deseori numit Imperiul Vlaho-Bulgar. Numele de Vlah se foloseşte nu numai pentru a denumi locuitorii României, ci şi pentru triburile răspândite în Macedonia şi Tesalia şi mai ales în lanţul Pindului, care vorbesc o limbă latină. Imi propun să tratez acest subiect care priveşte un interesant popor într'un alt capitol, dar pentru moment mă voi limita a spune că un fel de a explica distribuţia lor geografică prezentă este aceea de a pleca de la ideea de bază că ei nu au emigrat din România, ci sunt urmaşii populaţiilor de limbă latină, care au ocupat peninsula înaintea invaziei slave. Năvălitorii slavi au invadat văile şi triburile de limbă latină s'au re-

rifugiat în munţi. In orice caz, Aromânii sunt în prezent risipiţi în aşa fel încât această teorie este confirmată, ei locuind deci aproape în mod invariabil în munţi, în timp ce câmpiile din împrejur sunt locuite de alte rase"(pp.33-34).

Aşa cum a promis, Odysseus tratează într'un capitol aparte problema Aromânilor din Imperiul Otoman.

"Impră̆ştiaţi prin Macedonia - spune el - se găseşte o altă rasă de mare interes şi de o oarecare importanţă:Vlahii sau Wallahii. Ei ne amintesc de acele ingenioase desene în care un animal sau o figură de om sunt ascunse, astfel încât să nu poată fi uşor observate, dar atunci când sunt descoperite ele devin elementul esenţial al tabloului".

"In acelaşi fel, cineva poate trăi sau călători prin Balcani fără a vedea sau a auzi ceva despre Vlahi, până când i se deschid ochii. Şi din acel moment el riscă să cadă în extrema cealaltă şi să creadă, ca patrioţii români, că cei mai mulţi locuitori din Macedonia sunt Aromâni deghizaţi. Există mulţi factori care pot explica acest curios caracter discret al Aromânilor. Ei nu au nicio organizaţie politică şi nici biserică proprie; au însă limba lor proprie şi sunt cu toţii bilingvi,dar nu-şi dau osteneala să afişeze limba lor faţă de străini. Pe de altă parte, satele lor sunt aproape totdeauna situate în locurile cele mai înalte şi mai puţin vizibile, poziţia favorabilă (bineînţeles oarecum rară) fiind o gaură pe culmea unui mic munte. Acest obicei îşi trage originea, fără îndoială, din perioada invaziilor barbare, când câmpiile erau cotropite de Slavi, Bulgari şi Avari şi s'a menţinut datorită avantajelor sale evidente, în special ca un mijloc de a evita perceptorii turci. Zăpezile şi noroaiele fac aceste sate inaccesibile în timpul iernii, iar vara ele sunt aproape nelocuite, cel puţin de către bărbaţi. Aromânul are o dragoste naturală de a pribegi în aer liber, însoţindu-şi animalele. Mulţi Aromâni sunt păstori, dar poate ocupaţia lor cea mai caracteristică este aceea de "chiragii", adică proprietar de cai şi catâri. In lunile de vară, este aproape imposibil ca cineva să călătorească între Dunăre şi Pind şi să nu întâlnească lungi şiruri de caravane urcând defileurile munţilor sau croindu-şi anevoie drum prin câmpiile pline de praf, conduse de bărbaţi chipeşi, îmbrăcaţi în mod modest, ai căror ochi strălucitori şi figură extraordinar de inteligentă te fac să te întrebi dece acest popor nu joacă un rol mai remarcabil în această parte a continentului. Dar se pare că ei ar fi puţin dispuşi pentru aşa ceva" (pp.409-410).

Odysseus este mai explicit decât mulţi alţi călători englezi şi dă numeroase exemple, de altfel foarte pertinente, pentru a demonstra originea latină a limbii Aromânilor."Limbile vorbite - spune el - de Aromânii din Macedonia şi de Românii din Nordul Dunării nu sunt cu totul identice, dar ambele sunt dialecte ale unei forme de limbă romană sau latină modernă. Cei obişnuiţi cu limbile neolatine occidentale- italiana, franceza, spaniola etc.,găsesc această limbă stranie şi barbară, dar originea ei latină este tot atât de clară,pe cât este de ciudată sonoritatea sa. Româna şi macedoromâna se aseamănă în ce priveşte particularităţile lor fonetice, care dau, spre exemplu, forme ca <u>opt</u> şi <u>noapte</u> din <u>octo</u> şi <u>nox</u>, <u>popor</u> din <u>populus</u>, <u>limba</u> din <u>lingua</u>, de asemenea asemănările sunt remarcabile în sistemul general de declinare şi conjugare, precum şi în expresii numerice ca: <u>patrusprezece</u> din <u>quattuor supra decem</u>. Diferenţa dintre ele rezidă mai ales în vocabularul lor. In afara elementelor comune latine, limba română conţine un număr de cuvinte slave inexistente în aromână, în timp ce aceasta posedă o seamă de cuvinte de origine greacă, necunoscute de nord-dunăreni. Există de asemenea unele deosebiri minore în conjugări, mai ales la timpurile compuse şi aromâna posedă unele particularităţi fonetice, cea mai remarcabilă fiind trecerea lui <u>f</u> în <u>h</u> înaintea lui <u>i</u>: spre exemplu <u>hilliu</u>,<u>fiu</u>; <u>hiavră</u>, <u>febră</u> (din <u>fabris</u>); <u>hiu</u>, <u>himu</u>, <u>hibă</u>, forme care derivă din latinescul <u>fio</u> şi care apar în limba română sub forma de <u>fiu</u>, <u>fii</u>, <u>fim</u>, <u>fie</u>. Dar identitatea substanţială a acestor două limbi este incontestabilă şi problema care se pune în faţa noastră este de a explica cum acelaşi dialect sau variaţie a latinei se vorbeşte atât în câmpiile Dunării şi în Car-

paţi, cât şi în munţii Macedoniei şi Tesaliei"(pp.411-412). El continuă în explicarea acestui fenomen: "In secolul al V-lea şi al VI-lea limba latină era, fără îndoială, limba poporului în Peninsula Balcanică, precum şi în provinciile de la Nordul Dunării. Greaca, este adevărat, se stabilea din ce în ce mai ferm ca limbă a guvernului, a comerţului, a literaturii şi a religiei, dar era esenţialmente o limbă vorbită pe coasta mării şi nu era vorbită de ţărănimea din interiorul peninsulei" (p.412). Şi termină astfel: "Este deaceea probabil corect să identificăm pe Aromânii din Tesalia, Macedonia şi Bulgaria cu vechii Traci, în acelaşi fel în care Albanezii sunt identificaţi cu Ilirii" (p.413).

Odysseus vorbeşte în treacăt şi despre folclorul Aromânilor, care se compune dintr'un important număr de cântece populare şi de basme "cu o apreciabilă forţă şi expresivitate. Personajele supranaturale din legendele lor sunt în general numite dzâne (zâne)"(p.414).

Autorul găseşte de asemenea "remarcabilă" legenda Punţii din Arta, pe care, de altfel, o transpune în proză în limba engleză.

Este cunoscut faptul că la toate popoarele din Sud-Estul european există o baladă având ca motiv sacrificarea unei femei, zidită în interiorul unei construcţii. La originea acestei balade se află un rit arhaic, foarte răspândit, dar redus încetul cu încetul la un simplu sacrificiu de animale sau la un gest simbolic, acela de a măsura o umbră, pe care se zideşte apoi fundaţia. (Expresia curentă în dialect pentru a desemna o asemenea acţiune este "lli lo umbra").

In"Puntea din Arta", versiunea aromână a acestei tradiţii, eroii sunt trei fraţi meşteri zidari. O pasăre destăinuie fratelui mai mare că trebue să zidească de vie pe una din soţiile lor şi anume pe prima care va veni la pod. Observăm în versiunea aromână un detaliu inexistent în versiunile din celelalte limbi,şi anume că victima imploră - în timp ce este zidită - să i se lase pieptul liber, pentru a putea continua alăptarea copilului său.

Legenda în jurul acestui rit o găsim la Români,Greci,

Serbo-Croaţi, Bulgari, Albanezi şi Unguri. Intrebarea este de a se şti căruia dintre aceste popoare îi revine meritul de a fi primul care a creat şi răspândit balada. Bineînţeles că fiecare din popoarele instalate în zona de circulaţie a acestei capodopere ar putea să se laude că ar fi fost singurul care a creat-o şi difuzat-o. De fapt, nimeni nu a preferat modestia. Controversele au devenit din ce în ce mai aspre pe măsură ce prestigiul naţional se amesteca în discuţie. La urma urmei, chiar unii savanţi străini au recunoscut că meritul de a fi creat şi răspândit această baladă revine Aromânilor. Unul dintre aceştia este Petar SKOK [53], celebrul profesor de la Universitatea din Zagreb.

Pentru Skok, zidarii aromâni au jucat un rol esenţial în crearea şi răspândirea baladei. Savantul croat observă că, în toate variantele aromâne, zidarii sunt consideraţi ca fiinţe ieşite din comun; în plus ei sunt condamnaţi,prin însăşi meseria lor, să-şi sacrifice familiile,de unde tragica lor soartă. Elaborarea acestui motiv, consideră Skok, nu se poate concepe decât într'un mediu de zidari. Ori, această meserie a fost exercitată în toată Peninsula Balcanică de către Aromâni, la care zidarii erau numiţi goge; Aromânii erau în aşa măsură identificaţi cu această meserie,încât termenul aromân goga a devenit pentru Serbi şi Albanezi un sinonim al cuvântului zidar (pp.220242).

In sprijinul tezei lui Skok, am putea invoca, printre altele, şi constatările etnografului KANITZ [54] care,remarcând "aptitudinile extraordinare" ale Ţânţarilor pentru arhitectúră, afirmă un lucru care ar părea paradoxal: "Cu excepţia Constantinopolului, Atenei şi Belgradului, oraşe în care ei au de altfel monopolul construcţiilor, Ţânţarii sunt singurii arhitecţi ai Turciei şi Greciei. Ţânţarii ştiu să ridice cu uşurinţă, graţie inteligenţei lor naturale, punţile cu mai multe arcuri, cupolele şi bolţile. Operele lor întrec pe acelea ale arhitecţilor care şi-au făcut studiile în şcoli tehnice şi dacă comparăm biserica din Semendria cu cea mai mare parte a monumentelor sârbeşti sau germane, nu putem decât să admirăm abilitatea superioară a Aromânilor. De cele mai multe ori, Ţânţarul este în acelaşi

timp zidar, lăcătuş, tâmplar şi dulgher"(p.58).

Să revenim la Odysseus care, vorbind despre ataşamentul Aromânilor la ortodoxie, spune: "Ei au dat dovadă de o admirabilă fidelitate faţă de credinţa ortodoxă şi nu au devenit niciodată musulmani şi nici măcar catolici". Şi după ce subliniază că "ei sunt mândri de rasa lor", adaugă: "numeroşi dintre ei sunt bancheri şi oameni înstăriţi, la care înăscuta dragoste de peregrinare se manifestă prin călătoriile de afaceri în alte ţări. Oraşele în care locuiesc,deşi deşerte o mare parte a anului, sunt în general mult mai bine construite decât acelea ale Slavilor sau ale Grecilor. O preferinţă asemănătoare pentru obiecte masive şi rezistente se constată în îmbrăcămintea femeilor,care - printre altele - poartă cu multă plăcere bijuterii masive de argint. Poate cu limba lor de origine romană, ei au căpătat şi gustul pentru arhitectura solidă, care este aproape absentă în Levant. Turcul, care priveşte toate construcţiile ca nişte refugii temporare, nu se sinchiseşte niciodată de felul cum sunt construite, iar supuşii săi creştini, care au tradiţii mai bune, se tem de a ridica ceva destul de impotan , pentru a nu atrage atenţia. Aromânii însă posedă un geniu pentru case din piatră bine construite, înzestrate cu un mobilier confortabil, aproape european"(p.418).

Aprecieri asemănătoare asupra interiorului locuinţelor Aromânilor vom găsi şi la G.F.ABBOTT[55]. "Gazda mea era un prosper negustor aromân, care vorbea greceşte curent şi care m'a primit în modul simplu şi cordial ce caracterizează clasa de sus din Macedonia, introducându-mă în cea mai bună odaie a casei sale; un apartament bine aerisit, curat şi mobilat în mod confortabil" (p.253). "Diverse aperitive însoţite de tutun provenit din contrabandă şi de o conversaţie variată au completat timpul nostru până la ora când am fost poftiţi la cină. Masa a fost servită în sala mare, în jurul unei scunde mese rotunde, unde eram aşezaţi cu toţii pe perne, atât bărbaţii cât şi femeile casei, ceea ce m'a impresionat în mod deosebit, acest fapt constituind pentru mine un indiciu de cel mai remarcabil rafinament. La ţăranii din Macedonia, femeile - în mod obişnuit - servesc pe oaspeţi,dar nu stau la masă cu ei. In această gospodărie, totuşi, totul se desfăşura într'un stil care sugerează un înalt nivel de civilizaţie: farfuriile erau schimbate după fiecare fel de mâncare, iar furculiţele şi cuţitele erau mânuite cu un oarecare rafinament, într'un mod degajat şi foarte natural" (pp.254-255).

Despre originea Aromânilor, Abbott spune că"unii îi consideră drept descendenţi ai vechilor coloni şi legionari romani,stabiliţi în Macedonia în timpul imperiului. Alţii pretind că ar fi urmaşii unor păstori români, care într'o perioadă intermediară a istoriei ar fi traversat Dunărea, însoţind turmele lor şi încetul cu încetul s'ar fi împrăştiat în toată Peninsula Balcanică.Aceasta credem că este o ipoteză extrem de plauzibilă. O a treia ipoteză, care este preferabilă celor de mai sus, atribue Aromânilor o origine tracă" (pp.77-78).

"Majoritatea Aromânilor duc o viaţă nomadă: unii ca păstori, pribegind cu turmele lor în căutare de păşuni, în munţi vara şi la câmpie iarna, alţii fiind cărăvănari,mereu pe drumuri, urmând lungi şiruri de caravane de cai şi catâri" (p.78).

Abbott nu uită nici pe Aromânii sedentari: "Există de asemenea, spune el, un considerabil număr de Aromâni stabiliţi în mod permanent în împrejurimile oraşului Berat, în Albania, la Monastir (Bitolia), Kalkandele, Clisura, Magorova şi Nevesca în Macedonia occidentală; la Vlaholivado în Tesalia turcească, precum şi la Târnovo, în Tesalia grecească; la Metzovo în Epir; la Giumaia, Nevrecop şi în alte localităţi din Macedonia de Răsărit. Regiunile muntoase situate la Nord de Gumengiu şi la Vest de Vardar sunt de asemenea presărate cu aşezări aromâneşti"(p.78).

Despre graiul lor, Abbott spune că: "...toţi aceşti Aromâni vorbesc un dialect foarte înrudit cu latina vulgară, dar amestecat cu multe cuvinte greceşti, şi mulţi dintre ei sunt bilingvi, folosind limba greacă în tranzacţiile lor comerciale şi, în general, în scris, în timp ce în împrejură-

rile obişnuite ale vieţii ei se ţin scai de dialectul lor, aşa după cum numeroşi Scoţieni instruiţi se agaţă de dialectul lor de origine celtă, cu toate că vorbesc în mod curent limba engleză. Un fapt curios şi poate nu lipsit de importanţă este că Aromânii când vorbesc greceşte nu trădează nici cea mai mică urmă de accent străin. Intr'adevăr, este mult mai uşor să identifici un Britanic din Nord când vorbeşte limba celui din Sud, decât pe un Aromân când vorbeşte greceşte, ceea ce nu este nici pe departe cazul Slavilor care vorbesc limba greacă"(pp.78-79).

Un distins arheolog şi etnograf englez şi în acelaşi timp o bine cunoscută autoritate în problemele balcanice a fost Arthur J.EVANS[56],care, aşa cum subliniază el însuşi - "am avut excepţionala oportunitate de a studia problema Macedoniei din interior. Am traversat Macedonia în diferite perioade, în lung şi în lat. Am petrecut luni şi luni de zile acolo, angajat în cercetări arheologice, în localităţile cele mai îndepărtate şi mai puţin accesibile şi în consecinţă preocupările mele principale erau de natură ştiinţifică şi nu politică. Am avut probabil în felul acesta ocazia cea mai bună să-mi formez o judecată obiectivă asupra condiţiilor din această ţară".

Aceste rânduri sunt extrase dintr'un articol pe care Evans l-a publicat în ziarul London Times, din 30 Septembrie 1903.

Referindu-se la diversele naţionalităţi care coabitează în această regiune, el spune: "Există Aromâni, vestigii ale populaţiilor latine care populau provinciile ilire ale Romei şi care încă supravieţuiesc în lanţul munţilor Pindului şi în oraşele învecinate".

"Există Greci, inclusiv Aromâni mai mult sau mai puţin grecizaţi". Şi continuă: "Adevărul este că un mare număr dintre aceia care sunt consideraţi drept Greci sunt în realitate Aromâni. Până în anii trecuţi, elenismul a găsit un teren fertil pentru propagandă printre reprezentanţii acestei înzestrate rase neolatine din regiunea Pindului. Dar,de bine de rău, curentul a început să-şi schimbe direcţia. O contra propagandă al cărei centru se găseşte la Bucureşti,

s'a făcut simţită deja şi elementul aromân din partea de Răsărit a Pindului este probabil pierdut pentru cauza elenismului, în ciuda faptului că mari sume de bani sunt cheltuite de către comitetele greceşti, în străduinţa lor de a câştiga recruţi pentru naţionalitatea greacă. Părinţii sunt plătiţi pentru a-şi trimete copiii la şcolile greceşti".

Având în vedere dimensiunile acestui studiu, am considerat oportun să-l scindez în două părţi. Prima, cea de faţă, tratând despre călători englezi până la finele secolului al XIX-lea, iar a doua, care se va ocupa despre "Aromânii văzuţi de călători englezi din secolul al XX-lea" va fi publicată în viitorul volum al Buletinului Bibliotecii Române.

+‡+

REFERINŢE BIBLIOGRAFICE

1) Nicolae Iorga, Les voyageurs français dans l'Orient européan. Paris, Boivin & Gamber, 1928, pp.5-5.

2) Mircea Popescu, "Nicolae Iorga şi problema armânească", în Noul Album Macedo-Român,vol.I, Freiburg,1959,pp.275-6.

3) Anastase Hâciu, Aromânii: comerţ, industrie, arte,expansiune, civilizaţie,Focşani,Cartea Putnei,1936,p.7.

4) Paul Henri Stahl, Ethnologie de l'Europe du Sud-Est. Une anthologie.Paris, Mouton, 1975.

5) Edouard Brown, A Brief Account of some Travels in Hungaria, Servia,Bulgaria,Macedonia,Thessaly,Austria,Styria,Carinthia and Friuli, London,1673. Sub titlul "Călător englez prin Balcani: Edouard Brown 1642-1708" Lucia A.Popovici publică o interesantă dare de seamă asupra acestei lucrări în Noul Album Macedo-Român,vol.II,1965,pp.253-270.

6) George Wheler, A Journey into Greece,London,1682,p303.

7) Dr.Sibthorp,in Robert Walpole, Memoirs relating to European and Asiatic Turkey,2 vols.London,1817, I,p.141.

8) Rymer, Foedera, ed.3,vol.IV,partea a 4-a,p.128;vol.V, partea I-a,p.7-8, Acest citat, ca şi cele precedente,sunt extrase din:M.Beza,"English Travellers on the Vlachs, Notes and Queries, No.76, January 1918,pp.1-5.

9) William Martin Leake, Researches in Greece,London,1814.

10) Travels in Northern Greece by William Martin Leake, late lieutenant-colonel of the Royal Artillery, Hon.D.C.L. in the University of Oxford, R.F.S., one of the Vice-Presidents of the Royal Society of Literature, and of the Royal Geographical Society, member of the Royal Academy of Sciences at Berlin, and corresponding member of the Royal Institute of

Paris. London,J.Radwell,1835,4 volumes.

11) Leake dă numele localităţilor locuite de Aromâni numai în limba greacă.Ori de câte ori aceste localităţi au un nume diferit în aromâneşte îl vom indica în paranteze.

12) Popi Zora, Dio megali mastori tou asimiou, Atena, Ethnikos Organismos Elinikis Hrisotehnias,1972.

13) Dimitri Stamelou, Neoliniki laiki tehni, Atena, Alkeos,1975.

14) P.Aravantinos, Hronografia tis Ipirou, Atena,1856.

15) A.Wace and M.Thompson, The Nomads of the Balkans, London, Methuen, 1914.

16) M.Carcopino, Cours sur les guerres de la République romaine en Orient, professé à la Sorbonne. Citat de B.Recatas in L'Etat actuel du bilinguisme chez les Macédo-Roumain du Pind et le rôle de la femme dans le language,Paris,Droze,1934.

17) V.Skafidan, articol publicat în Ipirotiki Estia, 1961,p.980, şi citat de G.Platari în "To Simiomatari enos metzoviti".

18) Gustav Weigand, Die Aromunen. Ethnographisch-Philologisch-Historische Untersuchungen über das Volk der sogenannten Makedo-Romanen oder Zinzaren, Leipzig,Johann Amrosius Barth, 1894, 2 vols.

19) Gustav Weigand, Ethnographie von Makedonien,Leipzig, 1924.

20) Ioakim Martinianos, Istoria tis Moshopoleos,Atena,1939.

21) N.Svoronos, Le commerce de Salonique au XVIII^{e} siècle, Paris, 1956.

22) Valeriu Papahagi, Aromânii moscopoleni şi comerţul veneţian în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea,Bucureşti, 1935.

23) Tilemahos Katzougiani, Peri ton vlahon ton elinikon horon, Salonic, 1966.

24) George Gordon Byron, Childe Harold's Pilgrimage,London, 1811, canto II, stanza 111.

25) John C.Hobhouse, A Journey through Albania and other Provinces of Turkey in Europe and Asia to Constantinople,during the years 1809 and 1810, Philadelphia, M.Carey, 1817. O nouă ediţie cu titlul puţin modificat a apărut la Londra în două volume în 1855.

26) C.R.Cockerell, Travels in Southern Europe and the Levant, 1810-1817. The Journal of C.R.Cockerell,R.A.,edited by his son Samuel Pepys Cockerell, London,Longmans,Green and Co., 1903.

27) Henry Holland, Travels in the Ionian Isles, Albania, Thessaly, Macedonia, etc., during the years 1812 and 1813, London, Longmann, 1815.

28) Tache Papahagi, Poezia lirică populară, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1967.

29) Costa Cristali, "I vlahi tis Pindou", Evdomas,vol. 7, No.26, 1891.

30) Ludwig Ross, Erinnerungen und Mittheilungen aus Griechenland, Berlin, Verlag von Rudolph Gaertner, 1863.

31) Robert Curzon, Visits to Monasteries in the Levant, London, 1849.

32) Rev.Thos.Smart Hughes, Travels in Greece and Albania, London, Henry Colburn and Richard Bentley, 1830.

33) David Urquhart, The Spirit of the East, illustrated in a Journal of Travels through Roumeli during an eventful Period, Philadelphia, E.L.Carey and A.Hart, 1839.

34) Edward Lear, Journals of a Landscape Painter in Albania and C. London, Richard Bentley, 1851.

35) George Ferguson Bowen, Mount Athos, Thessaly and Epirus: A Diary of a Journey from Constantinople to Corfu, London, Francis and John Rivington, 1852.

36) Edmund Spencer, Travels in European Turkey, through Bosnia, Servia, Bulgaria, Macedonia, Thrace, Albania and Epirus; with a Visit to Greece and the Ionian Isles; and a Homeward Tour through Hungary and the Slavonian Provinces of Austria on the Lower Danube, In 2 volumes, London, Hurst and Blackett, 1853, second edition.

37) Henry Fanshawe Tozer, Researches in the Highlands of Turkey; including Visits to Mounts Ida, Athos, Olympus and Pelion, to the Mirdite Albanians and other remote Tribes. In 2 volumes, London, John Murray, 1869.

38) Constantin Papanace, "Geneza şi evoluţia conştiinţei etnice la Macedo-Români. Redeşteptarea lor naţională". în: Noul Album Macedo-Român, vol.II, Freiburg, 1965.

39) Mary Adelaide Walker, Through Macedonia to the Albanian Lakes, London, Chapman and Hall, 1864.

40) G.Muir Mackenzie and A.P.Irby, Travels in the Slavonic Provinces of Turkey-in-Europe, London,Alexander Strahan, 1866.

41) Robert Stuart, "The Vlakhs of Mount Pindus", Transactions of the Ethnological Society of London, vol.6, 1868, pp.311-327.

42) Gheorghe Platari, To simiomatari enos metzoviti, 1871-1943, Atena, 1972.

43) James Baker, Turkey. New York,Henry Holt, 1871.

44) B.Recatas, L'Etat actuel du bilinguisme chez les Macédo-Roumains du Pinde et le rôle de la femme dans le langage, Paris, Droze, 1934.

45) P.P.Panaitescu, Introducere la istoria culturii

românești. București, Editura Științifică, 1969.

46) I.G.von Halm, Albanische Studien, Jena 1854.

47) Eugène Poujade, Chrétiens et Turcs. Scènes et souvenirs de la vie politique, militaire et religieuse en Orient Paris, Didier, 1867.

48) Valentine Chirol, Twist Greek and Turk, or Jottings during a Journey through Thessaly, Macedonia and Epirus, in the Autumn of 1880, Edinburgh, William Blackwood, 1881.

49) Lucy M.J.Garnett, The Women of Turkey and their Folk-lore. Vol.I: The Christian Women, vol.II: The Semitic and Moslem Women, London, David Nutt, 1890.

50) William Miller, Travels and Politics in the Near East, London, T.Fisher Union, 1898.

51) Edson Clark, Turkey, New York, Peter Fenelon Collier, 1900.

52) Odysseus, Turkey in Europe, London, Edward Arnold, 1900.

53) Petar Skok, "Iz balkanske komparativne literature. Rumunske paralele zidanju Skadra", in Glasnik Skapskog naucnog druşlva, vol.V, Skopje, 1929.

54) G.Kanitz, Serbien historisch - ethnographische Reisenstudien aus dem Jahren 1859-1868, Viena, 1870.

55) G.F.Abbott, The Tale of a Tour in Macedonia, London Edward Arnold, 1903.

56) Sir Arthur J.Evans, "Who the Macedonians are", London Times, September 30, 1903.



Metsovo — a mountain village of about 2500 inhabitants bars the way to the Zygos Pass over the Pindus Mountains. Many of the wandering Vlach shepherds (as pictures in The Geographical Magazine for October 1937 showed) bring their herds up to high pastures here each spring



The inhabitants of Metsovo are renowned for beauty and stature. All wear the regional costume, and dresses of special elaboration are brought out on feast days



The Vlach tribes move down to the plains each winter with their flocks and herds, returning each spring to their mountain homes. When migrating, they divide into groups. This particular group consisted of some 500 horses laden with the tents and household goods, covered with brightly coloured rugs. The weaving of these rugs is one of the many labours undertaken by the women—



DESPRE STEMELE FAMILIILOR NOBILE ROMANEŞTI DIN TRANSILVANIA (sec.XVI-XIX)

de Dan CERNOVODEANU

Spre deosebire de stemele boiereşti din Ţara Românească şi Moldova care, în cea mai mare parte, aparţin categoriei numită în ştiinţa blazonului "arme de asumpţiune"[1] (sau "arme de liberă adopţiune"), insemnele heraldice ale nobilimii româneşti din Transilvania sunt rezultatul unor conferiri în formă perfect legală, neprovocând deci, nici o controversă cu privire la valabilitatea lor şi nici o contestaţie relativ la autenticitatea lor.

După supunerea treptată de către Maghiari, între secolele XI şi XIII, a teritoriului Transilvaniei, stăpânit până atunci, după cum se ştie, de către voievozii români şi slavi locali, o parte a nobilimii româneşti (printre care, cu precădere, acei cnezi sau "kinezi", conducători ai unor organizaţii patriarhale autohtone imemoriale), pentru a putea să-şi conserve în continuare privilegiile şi proprietăţile, s'a îndepărtat încetul cu încetul de poporul din sânul din care provenea, fiind până la sfârşit asimilată complet de către nobilimea cuceritorilor unguri[2].

Nu ne vom ocupa, deci, de această categorie de străvechi nobili români (care vor părăsi, în plus, şi religia ortodoxă, trecând la catolicism), ci de acele familii româneşti înnobilate într'o epocă posterioară, fie de către regii Ungariei, fie - mai ales - de către principii Transilvaniei, pentru merite militare

sau alte servicii aduse de către membrii lor acestor suverani. Aceste înnobilări s'au efectuat conform normelor uzuale la acea epocă, adică prin diplome de conferire împodobite cu miniaturi heraldice reprezentând stemele beneficiarilor, ca un complement obişnuit a calităţii de nobil ce le era concedată.

Caracteristicile ce prezintă aceste steme sunt identice celor ale compoziţiilor armoriate aparţinând artei heraldice germanico-maghiară şi mai ales transilvană a epocei, nici o diferenţă de factură nefiind semnalată între stemele familiilor nobile de origină română şi cele ale nobililor unguri sau secui contemporani.

Privitor la identitatea beneficiarilor români ai diplomelor de înnobilare în cauză, ea ne-a fost desvăluită aproape exhaustiv de către cavalerul Ioan de Puşcariu în binecunoscuta sa lucrare asupra familiilor nobile româneşti din Transilvania şi Ungaria, publicată în două volume la Sibiu, între 1892 şi 1895[3]. Din nefericire, acest însemnat studiu n'a fost însoţit şi de un armorial, ci doar de câteva descrieri - uneori mai ample, alteori mai sumare - ale stemelor numai ale unora dintre familiile nobile româneşti menţionate în cuprinsul său. Această lacună a fost din fericire, completată câţiva ani mai târziu, prin apariţia unui armorial transilvănean, operă colectivă a heraldiştilor C.von Reichenau, F.von Czergheő şi Otto von Barcsay, publicată în renumita colecţie Johann Siebmacher [4]. Acest album heraldic întruneşte în paginile sale un număr de peste 2000 de steme transilvănene, dintre care mai mult de o sută acordate familiilor româneşti locuind pe acest teritoriu [5], material ilustrativ suficient pentru a ne îngădui o analiză asupra aspectului general cât şi asupra caracteristicilor specifice ale acestui gen de inseme.

Tot în privinţa heraldicii transilvănene, socotim interesant să menţionăm existenţa unui tratat apărut la Claudiopolis (Cluj) în 1695 şi intitulat <u>Ars heraldica seu Consuetudinum Heraldicarum...</u>[7], operă a humanistului ardelean, binecunoscut la acea epocă, Francisc Paris Papai, în cuprinsul cărei lucrări, autorul dedică câteva pasagii şi artei blazonului din principatul Transilvaniei de atunci [8].

Totuşi, ulterior, această temă nu a mai fost abordată

niciodată de vreun alt heraldist, neconstituind obiectul vreunei alte analize până în zilele noastre. Făcând abstracţie de diverse armoriale ungureşti în care nu găsim decât simpla descriere heraldică, însoţită de imaginea (în culori sau nu) a stemelor nobililor români transilvăneni [9], precum şi de colecţia de documente privitoare la Transilvania publicată la Bucureşti în 11 volume de către prof.Andrei Veress între 1929 şi 1939, în care, deasemenea, autorul citat nu face decât menţiunea ilustrată a mai multor steme sau sigilii armoriate a câtorva membri ai nobilimei transilvănene de origină română[10], examinarea globală a armorialului aparţinând acestei categorii de nobili n'a fost realizată decât foarte recent şi atunci de o manieră cu totul tangenţială şi întâmplătoare[11]. Astfel, trebue să cităm cele două studii ale colonelului Marcel Sturdza-Săuceşti şi colaboratori[12], în care se încearcă să se stabilească unele caracteristici generale referitoare la smaltul câmpului stemelor nobililor români din Transilvania de-a lungul veacurilor. Autorii citaţi pretind că nobilimea română ardeleană ar fi preferat azurul ca smalt dominant al scuturilor stemelor lor, afirmaţie eronată, contrazisă de cercetările făcute în ultimele decenii în acest domeniu de către distinsul nostru confrate, heraldistul I.N.Mănescu[13]. Conform acestor investigaţii, este drept că azurul a constituit un smalt deosebit de folosit în stemele transilvănene, concedat adeseori de către principii ardeleni supuşilor lor înnobilaţi, dar această preferinţă n'a fost semnalată doar în scuturile nobililor români ai respectivului principat, ci şi în cele ale nobilimii ungare şi secuieşti locuind acelaşi teritoriu. Statistici, concludente în acest sens, au fost realizate de către acelaşi distins confrate menţionat mai sus, care a reuşit să dovedească că, în general, cât şi pentru o perioadă anumită (de pildă pentru veacul al XVI-lea), 84,30% dintre stemele nobililor transilvăneni au câmpul de azur, 8,80%, câmpul roşu şi 6,90%, câmpul alcătuit din alte diverse smalturi sau metale, aceste procente aplicându-se deci totalităţii familiilor nobile ardelene - româneşti, maghiare şi secuieşti[14] - şi nu doar primei categorii dintre ele.

Un alt studiu având ca obiect analiza originei, evoluţiei şi aspectului stemelor familiilor nobile româneşti din

Transilvania a fost realizat de către profesorul Alexandru Herlea[15] (el însuşi descendent dintr'una din aceste vechi familii). Din păcate, studiul în cauză a rămas până în prezent inedit şi doar datorită unei împrejurări fericite am avut prilejul să-i consult textul dactilografiat. Conform acestui text, autorul abordează un mare număr de probleme în legătură nu numai cu caracteristicile artei blazonului transilvan, dar şi cu dreptul heraldic şi cu instituţiile ce derivă din el[16].

In continuare, o altă analiză a aceleiaşi teme heraldice, dar de data aceasta privind întreaga perioadă între veacurile XIV şi XIX, a mai fost înfăptuită în cuprinsul propriei noastre lucrări, Ştiinţa şi arta heraldică în România, în care, în capitolul dedicat anume acestui subiect, am studiat - e drept în mod sintetic - elementele specifice ce caracterizează stemele familiilor româneşti din Transilvania de-a lungul întregei perioade mai sus menţionate[17].

In sfârşit, o altă elaborare care va analiza stemele nobilimii române ardelene va fi eruditul studiu al aceluiaşi prea destoinic heraldist citat supra, I.N.Mănescu, care, în colaborare cu un mai modest cercetător, Mihail Stephănescu, ne va prezenta rezultatele unei foarte interesante investigaţii, din punctul de vedere al artei blazonului, asupra miniaturilor heraldice împodobind diplomele de înnobilare ale unui număr de 20 de familii - dintre care majoritatea de origină română - de pe teritoriul Transilvaniei, diplome datând dintre veacurile XVI-XVIII[18]. Studiul menţionat va analiza, în mod detaliat, totalitatea caracteristicilor prezentate de stemele examinate, încercând, după această anchetă, să realizeze o sinteză şi o clasificare a respectivelor insemne armoriate după funcţiunile pe care le îndeplinesc în economia unei compoziţii heraldice : de o parte, scutul şi diferitele lui genuri de partiţiuni şi mobile, pe de alta, ornamentele exterioare (coifuri, cimiere, lambrechini) însoţind în general, aceste steme. După modesta noastră părere, considerăm studiul analizat mai sus, drept una dintre primele investigaţii, docte şi competente, a temei cercetate, abordată atât de rar până în prezent, de o manieră cu adevărat metodic-ştiinţifică, aşa precum o realizează elaborarea în chestiune.

După această introducere - ce am socotit necesară - în studierea atentă a heraldicei româneşti transilvănene, să trecem acum la tratarea subiectului ce ne-am propus să prezentăm în rândurile de faţă. Incepem prin a preciza că stemele familiilor nobile române din Ardeal sunt înzestrate, în general, cu scuturi de tip central-european de factură germanico-ungară, în stil Renaştere, prevăzute cu scobituri laterale (ori cu flancuri concave) simetrice, prezentând foarte rar partiţiuni şi posedând ca mobile (într'un câmp, precum am mai spus, deseori de azur, dar şi roşu şi arareori de alte smalturi sau metalizat) elemente simbolice armoriate privind, mai ales, lupta Transilvănenilor împotriva Turcilor. Acest fapt indică, bineînţeles, că înnobilările Românilor locuind în principatul Ardealului sunt datorate, în foarte multe cazuri, faptelor de arme, deci actelor de vitejie războinice pe care aceşti reprezentanţi ai populaţiei autohtone amintite le înfăptuiseră pe câmpurile de bătălie. Astfel, în multe din aceste steme, se poate semnala prezenţa ca mobile, a unor militari, înfăţişaţi în bust sau în picioare, călări sau pedeştri, mânuind spade, săbii sau iatagane, purtând suliţe, topoare sau halebarde, luptând uneori împotriva unor Turci ale căror capete, tăiate şi acoperite de turbane, sunt figurate câteodată în vârfuri de săbii sau de lănci, alteori, libere în scut. Trebue deasemenea menţionate şi stemele în ale căror câmpuri se află reprezentate dextroşere sau senestroşere, în armură sau îmbrăcate, ţinând spade, săbii, săgeţi ori alte arme sau atribute. Costumele militarilor înfăţişaţi în stemele nobililor români transilvăneni reproduc, în general foarte fidel, uniformele corpurilor de armată cărora aparţinuseră beneficiarii acestor steme (de ex. infanterişti - pedestraşi, dorobanţi, halebardieri; cavalerişti - călăraşi, husari, dragoni; artilerişti - puşcaşi, muşchetari, archebuzieri etc.); deasemenea, se poate constata o fidelitate asemănătoare în reprezentarea diverselor arme ale epocii, ofensive sau defensive, mânuite sau purtate pe umăr sau la şold, de către respectivii militari[19].

Prezenţa elementelor din regnul animal şi anume patrupede (precum lei, urşi, cerbi), păsări (precum acvile, cocori, berze), cât şi reptile (dintre care, de cele mai adeseori, şerpi)

este deasemenea semnalată în stemele nobililor români din Transilvania. Regnul vegetal nu lipseşte nici el, fiind reprezentat în armorialul de care ne ocupăm prin arbori (smulşi sau plasaţi în terasă), flori (cu sau fără tulpină), precum şi prin vegetaţie în general (terase de iarbă, tufe de arbuşti sau de pomi) aparţinând florei regiunii.

Continuând examinarea figurilor naturale aflătoare în stemele nobiliare româneşti transilvănene, trebue să menţionăm că lumea astrelor este ilustrată atât prin stele (cu 5 sau cu mai multe raze), cât şi prin discurile soarelui sau lunii (lună plină), ori prin luna crai-nou (toate figurate sau nu).

In sfârşit, reprezentarea celor 4 elemente ale naturii ce se întâlnesc în armorialul român ardelean, se limitează doar la prezenţa unor nori de diferite forme (pentru aer), a unor torţe aprinse (pentru foc), a valurilor (pentru apă), a munţilor, stâncilor şi a teraselor accidentate (pentru pământ).

Ca figuri artificiale, trebue să amintim că în stemele ce analizăm, se găsesc cu prisosinţă coroane (în genere nobiliare, adică alcătuite dintr'un cerc de aur incrustat cu pietre scumpe, suprapus de 3 fleuroane intercalate de câte o perlă), de multe ori din aceste coroane ieşind vreun bust uman sau animal ce poartă adeseori în mâini sau labe diferite arme ori alte variate atribute. Apoi, mai trebue menţionată prezenţa, în câmpul aceloraşi steme, a unor obiecte diverse, precum steaguri, mono- sau policrome, diferite arme (reprezentate libere în scut), târnăcoape de minier, fieruri de plug, stupuri, balanţe (în echilibru sau înclinate) etc.etc.[20].

Semnalăm deasemenea, că în armorialul român transilvan, câmpul scutului este uneori acoperit de arabescuri din acelaşi smalt sau metal din care e alcătuit (dar de o nuanţă mai închisă decât cea a câmpului respectiv).

Cât priveşte aspectul ornamentelor exterioare ale scutului, stemele nobililor români ardeleni (ca dealtfel şi cele ale nobilimei ungare şi secuieşti de pe acelaşi teritoriu) prezintă, în majoritatea cazurilor, coifuri închise, timbrate de coroane de cască, specifice (Helmkrone) şi plasate din faţă, din profil, dar cel mai adesea, pe trei sferturi. Lambrechinii vor fi, aproape invariabil, de azur şi aur de o parte şi de roşu şi argint, de cealaltă, combinaţie de smalturi şi metale care a fost fixată, după toate probabilităţile, de către cancelaria transilvană a regelui "de jure" al Ungariei, Ioan Sigismund Zapolya (1541-1571)[21].

In heraldica ardeleană în general, cimierul constitue un element mai special, deoarece, în cea mai mare parte a cazurilor, el nu era concedat în acelaşi timp cu stema iniţială a beneficiarului unei diplome de înnobilare, formând astfel obiectul unei concesiuni ulterioare[22]. De multe ori, cimierul repeta mobila principală din scut, alteori, el era diferit ca aspect. Astfel, în armorialul transilvănean se semnalează cimieruri precum: busturi umane sau de animale ieşind (din coroana coifului), dextroşere sau senestroşere (în armură sau îmbrăcate) purtând sau nu, arme ori diverse alte atribute, apoi aripi, coarne de bivol, plante (flori, cu tulpină sau fără) arbori, ramuri înfrunzite, spice de grâu etc.).

Tenanţii, suporţii şi susţinătorii sunt aproape necunoscuţi în stemele nobililor români transilvăneni de la acea epocă, ca dealtfel şi panglicile pe care se înscriu devizele[23].

Toate caracteristicile heraldicei româneşti ardelene prezentate mai sus privesc perioada cuprinsă între secolul al XVI-lea şi finele celui al XVII-lea. După 1688, dată a incorporării principatului Transilvaniei în Imperiul habsburgic, diplomele de înnobilare ale supuşilor numitului principat vor fi emise exclusiv de Viena, către cancelaria regală a respectivului Imperiu, stemele însoţind aceste diplome suferind schimbări de factură şi de aspect, atât din punctul de vedere al compoziţiei heraldice propriu zise, cât şi a ornamentelor exterioare ale scutului[24]. Astfel, stemele conferite de către împăratul de la Viena, în calitatea sa de Mare Principe al Transilvaniei, vor păstra, doar puţină vreme încă (până la începutul secolului al XVIII-lea), forma scutului folosită până atunci de cancelaria fostului principat autonom. Incepând din perioada ce va urma (mai precis odată cu domnia Mariei Tereza), scuturile stemelor concedate de Sf.Imperiu supuşilor săi transilvăneni vor adopta formatul denumit "francez modern", iar câmpurile lor vor prezenta, în mult mai mare măsură, partiţiuni (precum tăiat, despicat, scartelat) cât şi vor face uz, în mod

mult mai frecvent, de piese onorabile (precum căprioruri,fascii sau benzi).

Cât priveşte situaţia ornamentelor exterioare, trebuesc constatate caracteristicile următoare: a) coifurile,în general aşezate pe trei sferturi, vor fi prevăzute cu gratii (cel mai des, în număr de trei); b) lambrechinii, mai bogaţi, vor avea un aspect mult mai decorativ; în sfârşit c) cimierurile nu vor mai fi concedate prin diplome posterioare, ci simultan, prin aceleaşi diplome de înnobilare prin care se conferea şi stema respectivilor beneficiari.

Relativ la decorul exterior al stemelor propriu zise ale nobililor români ardeleni din epoca la care ne referim, este cazul să constatăm că întreg acest ansamblu armoriat,pictat sub formă de miniatură împodobind pergamentul diplomei de concesiune, atât a nobilităţii, cât şi a blazonului aferent, va fi plasat în mijlocul unui adevărat decor heraldic în care scutul şi ornamentele sale exterioare vor ocupa centrul compoziţiei, restul acesteia fiind rezervat iniţial unei ghirlande de frunze de laur, în culori naturale, pe care erau aşezate un număr de ecusoane, începând cu cel al Imperiului şi continuând cu cele ale celorlalte regate şi provincii ale Statului habsburgic (precum Ungaria, Boemia, Dalmaţia, Croaţia etc.). Mai târziu, adică în plin secol al XVIII-lea, se va renunţa la ghirlandă, compoziţiile heraldice pictate pe diplomele imperiale de înnobilare ale supuşilor locuind pe teritoriul Transilvaniei devenind încă mai somptuoase ca aspect decât până atunci, stemele beneficiarilor fiind deseori reprezentate pe câte o terasă dalată în şah, câteodată cu vârful scutului sprijinindu-se pe console sau pe piedestaluri baroce, întreg acest ansamblu armoriat aflându-se însoţit, în partea sa superioară şi pe flancuri, de mari draperii de purpură, cu ciucuri de aur, peste care broşează un ecuson central (conţinând fie stema Imperiului, fie cea a Ungariei, fie chiar cea a Transilvaniei), înconjurat de cartuşe rococo adăpostind stemele diferitelor regate sau provincii imperiale habsburgice (Boemia, Bosnia, Croaţia, Dalmaţia, Galiţia, Serbia etc.). In cazuri mai rare, stemele nobiliare la care ne referim, vor fi însoţite şi de personaje alegorice (ca de pildă Victoria, Justiţia sau zeul Marte etc.), în general în postură de tenanţi[25]. Evident, trebue să precizăm că stilul baroc excesiv ce se poate constata uneori în decorul compoziţiilor heraldice analizate mai sus ce împodobesc diplomele de înnobilare ale familiilor româneşti din Transilvania, nu constitue de loc apanajul exclusiv, rezervat de către cancelaria imperială a Mariei Tereza doar documentelor de genul menţionat, aparţinând nobilimei române ardelene. In realitate, excesul de ornamentaţie barocă poate fi semnalat în toate actele emise de cancelaria Curţii din Viena, fiind vorba de stilul uzual, nespecific,adoptat de această cancelarie, la epoca amintită, spre a reda din punctul de vedere artistic şi iconografic, miniaturile heraldice de pe diplomele de înnobilare a totalităţii beneficiarilor unor astfel de documente, indiferent de origina lor etnică şi de faptul că ar fi fost supuşi ai Imperiului sau nu[26].

Incepând din 1806, cancelaria noului imperiu al Austriei va continua tradiţia celei ce o precedase, păstrând multe din elementele precum şi factura stemelor (şi a decorurilor heraldice) concedate anterior de către suveranii Sf.Imperiu, situaţie ce se va constata până la aşa-nunita "renaştere" a artei blazonului, produsă în cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea[27].

In continuarea analizei asupra insemnelor armoriate ale nobililor români din Transilvania, considerăm necesar să facem acum unele constatări privind semnificaţia ce trebue acordată acestor insemne şi înnobilării beneficiarilor lor. Raliindu-ne întru totul opiniilor eruditului nostru confrate, I.N.Mănescu, în excelentul său studiu citat mai sus, afirmăm împreună cu el, că toate aceste compoziţii heraldice reflectă, într'adevăr, istoria socială şi politică a principatului Transilvaniei însuşi[28]. Astfel, în perioada cuprinsă între veacurile XVI şi XVII, numeroasele înălţări la rangul de nobil ale războinicilor transilvăneni (de toate naţionalităţile locuind pe acest teritoriu) care se distinseseră în luptele contra Otomanilor, au fost conferite de către principii Ardealului nu numai pentru a răsplăti vitejia respectivilor război-

nici, dar şi pentru a aplica o politică de echilibru de forţe în interiorul ţării ce cârmuiau. Intr'adevăr, marea putere şi pondere ce căpătase înalta nobilime a principatului, făcea imperios necesară reducerea cât şi limitarea acestei puteri printr'o creştere în număr a micei nobilimi provinciale locale[29].

Deasemenea, ridicarea la rangul nobiliar a multor familii de preoţi români ortodoxi în domnia unor principi ai Transilvaniei reformaţi, va constitui efectul luptei duse de aceşti domnitori împotriva influenţei, pronunţat dominantă la acea epocă, a Bisericii catolice pe teritoriul ţării lor[30].

După 1688, destui membri ai clasei negustoreşti din Ardeal au dorit, tot astfel, să fie şi ei înnobilaţi, după cum şi unele împrejurări, legate de politica externă a Sf.Imperiu cât şi mai apoi, a Imperiului austriac, vor favoriza înnobilarea unor numeroşi supuşi străini, precum Greci, Munteni, Moldoveni, Macedoneni etc.[31], în aceeaşi perioadă şi chiar mai târziu.

In sfârşit, stemele ce se află reprezentate pe diplomele de înălţare la rangul de nobil ale diverselor familii româneşti din Transilvania, prin fidelitatea detaliilor iconografice privind epoca contemporană concedării lor, constitue vestigii preţioase putând ajuta substanţial la o mai bună cunoaştere a istoricului costumului militar sau civil, al armamentului şi a diferitelor ustensile folosite în acea vreme pe teritoriul amintitului principat[32].

După reintegrarea Transilvaniei la Regatul României în 1918, nobilimea românească de pe meleagurile reîntregite, a trebuit să renunţe la anumite privilegii pe care le avusese în vechea orânduire austro-ungară - şi, printre altele, şi folosirea titlurilor de nobleţă şi a stemelor aferente - fapt întru totul conform cu Constituţia din 1866 a României, al cărei articol 12 (deasemenea perpetuat şi în Constituţia din 1923), suprimase toate privilegiile, scutirile şi monopolurile de clasă, precum şi titlurile nobiliare străine, conferite anterior resortisanţilor săi. Totuşi, în ciuda acestor restricţii, nobilimea românească din Transilvania - ca dealtfel

şi boierimea munteană şi moldoveană, precum şi nobleţea bucovineană[33] - a păstrat, măcar în suflet şi în purtare, nobilele tradiţii ancestrale şi a continuat să poarte, fără nici o ostentaţie, acordându-le doar o valoare de amintire, stemele lor, conferite cu secole mai înainte, aceste insemne urmând să stimuleze în permanenţă pe posesorii lor să nu uite să perpetueze virtuţile şi marile merite care justificaseră în trecut, strămoşilor lor, înălţarea în clasa nobiliară a ţării unde vieţuiseră.

NOTE

1.- Este vorba de acele steme "assumpta propriae auctoritate", adică steme de autoconcesiune despre care ne vorbesc, în mod curent, tratatele de heraldică (v.de pildă, P.B.GHEUSI, Le blason héraldique. Manuel nouveau de l'art héraldique, de la science du blason et de la polychromie féodale d'après les règles du Moyen Age. Paris, Firmin Didot, 1892, p.15; deasemenea, Michel PASTOUREAU, Traité d'Héraldique, Paris, Picard, 1979, pp.51 şi 59-61.

2.- v.Ioan BOGDAN, Originea voevodatului la Români, în "Analele Academiei Române", 1902, Seria II-a, tomul XXIV, p.203, cât şi I. I.PUŞCARIU, Disertaţiune despre împărţirea politică a Ardealului, Sibiu, 1864, pp.27-28, precum şi V.MERUŢIU, Judeţele din Ardeal şi din Maramureş până în Banat. Evoluţia teritorială. Cluj, 1929, pp.13 şi 214 (cf. Dan CERNOVODEANU, Ştiinţa şi Arta heraldică în România, Bucureşti, Ed.Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1977, pp.175-176 şi nota 20).

3.- v.Ioan, cavaler de PUŞCARIU, Date istorice privitoare la familiile nobile române. Sibiu, 1892 (t.I), 1895 (t.II).

4.- v.Adel von Siebenbürgen, în "J.Siebmacher's grosses und allgemeines Wappenbuch", Bd.IV, Teil XII, Heft 8, Nürnberg, 1898.

5.- cf.I.N.MĂNESCU, In chestiunea tricolorului românesc sub Mihai Viteazul, Bucureşti, 1969, p.3 (lucrare în manuscris, 17 p. dactilografiate). Alţi autori au exagerat numărul - considerându-l cu mult superior - al familiilor de origină românească, înnobilate în Transilvania de-a lungul veacurilor (ca de pildă, colonelul Marcel STURDZA-SĂUCEŞTI într'o lucrare ce vom cita mai jos la nota 12).

6.- v.D.CERNOVODEANU, op.cit., pp.175-177.

7.- Lucrarea posedă 12 f. + 206 p.

8.- v.ibidem, cap.XII, p.122 şi cap.XIV, pp.155 şi 175.

9.- v.NAGY Iván, Magyarország családai czimerekkel és nemzékrendi táblákkal (Familiile nobile ale Ungariei cu stemele şi tabelele lor genealogice), vol.I-XII+supl., Pest, 1857-1868; CSÓMA Iózsef, Magyar nemzetségi cimerek (Stemele familiilor nobile maghiare). Budapest, 1903; SÁNDOR Imre, Czimerlevelek (Diplome nobiliare prevăzute cu steme). Kolozsvár, 1910 (tom I), 1912 (t.II); ANDRÁSSY Gyula, grof, Magyarország cimeres Könyve (Liber Armorum Hungariae), Budapest, 1913 (tom.I); FEJÉRPATAKY László şi ALDASY

Antal,Magyar cimeres emlélek,tom.III,Budapest,1926 etc.
10.- v.Andrei VERESS,Documente privitoare la istoria Ardealului,Moldovei şi Ţării Româneşti.Bucureşti,1932 (tom.V),pp.142 şi 257;1934 (tom.VII)pp.183 şi 256;1935(tom.VIII),pp.51 şi 223;1939(tom.XI),p.186.
11.- Prezentarea izolată a stemei cutărei sau cutărei familii nobile române transilvănene se mai produsese în diverse cazuri (v.de ex. SEBESTYÉN de KEÖPECZ József,Portretul unui boier ardelean din timpul lui Mihai Viteazul,în revista "Flacăra",VII,1922,nr.14 din 11 Martie,p.214;deasemenea,Pavel BINDER,Blazonul nobiliar a lui Ioan Flora din Podeni (1655) şi rolul dorobanţilor români din scaunul Arieşului,în publicaţia anuală "Documente noi descoperite şi informaţii arheologice" (Bucureşti),III,1980,pp.7-10),dar autorii acestor articole n'au intenţionat să extindă analiza lor unei examinări globale a armorialului românesc din Transilvania.
12.- v.Marcel STURDZA-SĂUCEŞTI şi Alexandru GONŢA,Tricolorul românesc simbol al unităţii naţionale sub Mihai Viteazul,în "Revista Arhivelor",XI,1968,nr.2,pp.69-78,precum şi M.STURDZA SĂUCEŞTI şi Nicolae NISTOR,Zwei von Michael dem Tapferen in Siebenbürgen verliehene Adelsdiplome mit der rumänischen Trikolore,în "Forschungen zur Volks- und Landeskunde",Sibiu,1969, Bd.12,nr.1,pp.83-86.
13.- v.I.N.MĂNESCU,op.cit.,pp.3-4.
14.- Ibidem,p.4.
15.- v.Alexandru HERLEA,Aspecte din heraldica transilvană română în lumina istoriei sociale dinaintea primului război mondial.Bucureşti,1974-1975,lucrare în manuscris,8 p.dactilograf.
16.- Exprimăm şi pe această cale, viile noastre mulţumiri fiului profesorului Herlea,prof.Alexandru Herlea jr.care ne-a oferit posibilitatea să consultăm acest preţios studiu inedit.
17.- v.D.CERNOVODEANU,op.cit.,pp.175-177 şi planşele XC,XCIV şi CVIII.
18.- v.I.N.MĂNESCU şi Mihail G.STEPHĂNESCU,Enluminures héraldiques des XVI-e-XVIII-e siècles dans la collection de l'Académie Roumaine,în "Revue Roumaine d'Histoire de l'Art",série Beaux-Arts (Bucarest),t.XVII,1980,pp.13-45+20 ilustr.
19.- Ibidem,p.14.
20.- v.D.CERNOVODEANU,op.cit.,p.176;v.mai ales I.N.MĂNESCU şi colab.op.cit.,passim.
21.- Ibidem,p.43;v.deasemenea concluziile eminentului heraldist maghiar D.RADOCSAY, în Über den Stil einiger wiener Wappenbriefe der Spätgotik und Renaissance,în "Genealogia et Heraldica",I,Wien,1972,pp.415-420.
22.- v.D.CERNOVODEANU,op.cit.,ibidem,nota 23;v.şi I.N.MĂNESCU şi colab.,op.cit.,pp.42-43.
23.- v.D.CERNOVODEANU,op.cit.,p.177.
24.- v.I.N.MĂNESCU şi colab.,op.cit.,pp.14-16.
25.- Ibidem,p.38.
26.- Ibidem,pp.16 şi 41.
27.- Ibidem,p.14.
28.- 29.- 30.- 31.- 32.- Ibidem.
33.- v.D.CERNOVODEANU,op.cit.,pp.174-175.

LAUDĂ ISTORIOGRAFIEI SĂSEŞTI

de Adolf ARMBRUSTER

Orice activitate onestă reclamă recunoaştere elogioasă; ca atare şi îndeletnicirea istoriografică, adică acea aplecare asupra trecutului mai îndepărtat sau mai apropiat şi,de ce nu, chiar asupra prezentului contemporan, în dorinţa primară de a reconstitui adevărul istoric aşa cum a fost el, şi nu în cea, adesea ascunsă, de a afla cu orice preţ o atestare istorică a unei teze contemporane, de actualitate şi conjunctură îndeobşte ideologico-politică, uneori cultural-politică.

Inscriindu-se pe această orbită, îndeletnicirea istoriografică din toate timpurile, dar mai ales din zilele noastre, îşi asigură aprioric recunoaşterea forurilor diriguitoare, protecţia şi recompensa materială sau spirituală a acestora, ceea ce face ca numai acei istorici care s'au declarat de acord cu o astfel de scriere a istoriei să reuşească a face din această îndeletnicire una realmente lucrativă, altfel ea fiind condamnată din capul locului,ca activitate neproductivă, să ofere celui care şi-a ales-o infinite satisfacţii şi desfătări spirituale, neconvertibile în valori materiale,vandabile şi ca atare concret profitabile istoricului de vocaţie, pentru care aflarea adevărului istoric reprezintă legea supremă a străduinţelor sale.

Făcând elogiul istoriografiei săseşti în general, în aplecarea ei asupra fenomenului românesc în special, se cuvine să nu uităm nicio clipă astfel de consideraţiuni, chiar dacă ele ar putea părea discutabile şi subiective, căci să nu uităm rolul primordial al istoriei şi al scrierii istoriei,

anume acel magistra vitae, sau cum şi mai bine o definise Petru Rareş "să fim iarăşi ceea ce am fost şi încă mai mult decât atât". Ţelul este într'adevăr frumos şi doar istoria va fi în măsură să ne înveţe dacă este şi realizabil - în cazul lui Petru Rareş s'a adeverit şi nu s'a adeverit!

Orice istoric - şi numai el - trece zilnic prin"şcoala istoriei", în dorinţa mărturisită sau ascunsă de a afla de la magistra vitae norme de conduită raportate la prezent. Intrebarea este de preţ, sau mai bine zis imperativul este cu orice preţ! Destule şi majoritare sunt cazurile în care adevărul istoric a slujit politicii prezentului, identice fiind. Nu de puţine ori însă istoricii au violat adevărul istoric, subjugându-l prezentului, silindu-l să-l confirme, chiar dacă neconcordanţa era evidentă. Prezentul a dominat din totdeauna trecutul, aşa cum şi politica prezentului a fost mereu deasupra adevărului istoric.

Lauda istoriografiei săseşti se face oarecum retroactiv istoriceşte. Trebue să cunoşti în profunzime situaţia prezentă atât a istoriografiei săseşti din Transilvania, din România, cât şi starea în care se află astăzi raportul dintre Saşii minoritari şi Românii majoritari; această situaţie prezentă din România explică în bună măsură pe cea anterioară, care la rândul ei explică pe cele precedente; mecanismul justificărilor istorice este invers, în sensul că o stare de fapt justifică pe cea următoare ei, în deosebi în raporturile dintre popoare şi populaţii din cuprinsul aceloraşi frontiere statale, grupuri etnice care nu s'au bucurat întotdeauna de aceleaşi drepturi şi privilegii, revendicările şi recompensele resimţite ca îndreptări ale istoriei impetând adesea aceste raporturi.

Ca Sas şi ca istoric, ca fost cetăţean român şi ca neocetăţean german, aş putea trezi - nu numai cu acest discurs - destule şi diverse bănuieli, lucru cu care sunt îndestul de obişnuit din viaţa trăită în România, unde reacţia primară la rezultatele activităţii mele de cercetare nu a fost - cu mici excepţii - una constructivă, ci mai de grabă bănuitoare, nu numai când abordam o temă de istorie săsească, ci şi atunci când tratam teme de istorie naţională.

Ca şi până acum, şi aici mă voi strădui să vorbesc numai ca istoric pentru care adevărul istoric, aflarea şi prezentarea lui primează, mai bine zis pentru care nu contează altceva decât adevărul istoric.

Raportul dintre mica comunitate săsească+ şi populaţia majoritară românească a cunoscut de-a lungul istoriei felurite şi schimbătoare aspecte, încordarea maximă înregistrându-se desigur imediat după al doilea război mondial, cu toate consecinţele nefaste, îndeosebi pentru Saşii transilvani. Năpăstuirea răzbunătoare a Saşilor şi a Şvabilor, acuzaţi în bloc de simpatizare cu nazismul înfrânt, a luat uneori proporţii şi aspecte de genocid, dar aceste măsuri nu au la origine o iniţiativă românească, ci au fost sugerate imperativ de că-

+In expunerea noastră, această categorie istorică se referă exclusiv la Sudul Transilvaniei. Emigrări şi evadări din ea au avut loc şi în evul mediu şi în epoca modernă, în deosebi în Principatele trans-carpatice şi, în cazuri cu totul excepţionale,în Europa centrală şi apuseană, fără ca acestea să însemne şi o rupere organică, mentală şi definitivă din comunitatea săsească. Cu totul altfel se prezintă situaţia din zilele noastre. Pierderi demografice masive, în raport cu numărul relativ restrâns al Saşilor transilvani, au deteriorat serios substanţa comunităţii săseşti, supuse oricum unui evident proces de dezagregare organică şi organizatorică, odată cu pierderea autorităţii de monopol a celor doi piloni de bază şi lianţi cu eficienţă seculară: biserica şi şcoala proprie; industrializarea şi în general transformările profunde intervenite în veacul nostru în viaţa, mentalitatea şi în optica Saşilor, au determinat şi o anume nivelare etnică cu celelalte minorităţi naţionale sau cu Românii înşişi, în sensul unei disparitii treptate, încă în curs de desfăşurare dar imposibil de oprit, a ceea ce a fost odată comunitatea săsească închegată, introvertită într'un fel, conservatoare, plină de prejudecăţi, dar şi atât de meritoasă în istoria Transilvaniei în general, în cea a Românilor în special. Micşorarea capacităţii de polarizare şi de închegare solidară a fost condiţionată şi de ruperile masive a rândurilor Saşilor, în deosebi a celor intelectuale şi înstărite, prin evenimentele legate de ultimul război mondial şi prin emigrările din ultimii ani. Reintegrările neavând loc, cei rupţi din mediul săsesc ardelenesc, chiar şi cei care trăiesc risipiţi prin oraşele şi satele din România extrasudtransilvană, mai ales însă cei din Austria şi Germania, nu mai pot fi consideraţi ca făcând parte din comunitatea săsească autentică, urmaşii lor pierzându-şi cel mai târziu în a treia generaţie şi calitatea şi mentalitatea tipic săsească. Acestea din urmă vor deveni într'un viitor apropiat cu certitudine doar noţiuni istorice şi livreşti.

tre marele victorios răsăritean, care-şi inaugura de fapt cu aceste măsuri ingerenţele tot mai sumbre şi asupra României, instrumentele şi executorii ai acestor ordine devenind în cu-rând victime ale aceleiaşi politici de forţă frăţească.

Deportările Şvabilor în Bărăgan şi ale Saşilor în Kazahstan nu puteau să influenţeze decât în rău raportul dintre Saşi şi Români, care până atunci fusese, cu mici excepţii, excelent. Consecinţele acestor erori şi exagerări drastice se resimt chiar şi astăzi, când la Bucureşti se afişează şi se decretează o situaţie, dorită şi de sigur salutară, de prietenie idilică şi înţelegere frăţească, dar care la faţa locului şi în situaţiile cotidiene mai cunoaşte şi neînţelegeri, mai mult sau mai puţin grave, dar individuale şi nicidecum colective; aceasta la nivelul populaţiei de rând, pe când organele locale de partid şi de stat pretind şi prezintă situaţia decretată la Bucureşti, iar intelectualitatea se respectă şi se ignorează reciproc, cu politeţe dar fără cordialitate şi comprehensiune deosebită.

In faţa acestei situaţii, cu mult mai felurite şi diverse exteriorizări decât am încercat noi să le prezentăm cam schematic şi global, se impune cu stăruinţă întrebarea după modul în care s'a alcătuit această convieţuire româno-săsească în veacurile apuse, în dorinţa evidentă de a afla poate astfel la şcoala istoriei, motivaţii şi justificări ale situaţiei actuale.

Investigaţia nu se poate realiza decât prin intermediul cronisticii medievale şi al istoriografiei moderne, căci documentele de cancelarie nu reflectă decât sporadic câteva aspecte ale acestei convieţuiri în lumina cărora această convieţuire nu putea să fie decât una oficială, dintre Saşii privilegiaţi şi Românii toleraţi, sau una aulică dintre Transilvania neromânească politiceşte şi statală şi dintre voievodatele româneşti de dincolo de Carpaţi.

Titlul expunerii noastre nu lasă nici un fel de dubiu asupra convieţuirii româno-săseşti din trecut. Se mai impune şi un fel de mărturisire de credinţă, pentru a cărei exprimare ne permitem un împrumut de la Liviu Rebreanu: "Lauda aceasta, totuşi, nu vrea nici să înalţe, nici să dărâme şi nici măcar să dovedească nimic, ci doar să mărturisească o credinţă şi solidaritatea mea continuă cu inima celor mulţi..."

Cei mulţi, pentru mine, sunt cronicarii anonimi sau identificaţi, cunoscuţi cu nume, care prin scrierile lor ne relevă, adesea involuntar, aspecte tulburătoare şi surprinzătoare ale acestei convieţuiri seculare, necercetate până acuma pentrucă ea a fost decretată apriori dinspre capitalele itinerante ale Transilvaniei, de la Viena imperială, Budapesta naţionalistă sau Moscova comunistă, ca trebuind să fie una antagonică, sau de la Bucureştiul socialist ca una de prietenie eternă şi de dintotdeauna. Părerile celor direct implicaţi, a celor doi parteneri aşa dar, ale Românilor şi Saşilor care se întâlneau zilnic, parcă prea uşuratic au fost neglijate, mai bine zis aceste păreri parcă nici nu au existat vreodată ca realităţi istorice în minţile conducătoare din capitalele mai sus menţionate.

Condiţia şi justificarea istorică a acestor păreri cronicăreşti, care ne desconspiră convieţuirea româno-săsească aşa cum a fost ea, este faptul că puţine şi trecătoare sunt momentele în care Românii şi Saşii s'au aflat în tabere opuse, antagonice şi că de regulă solidaritatea dintre ei se impunea ca o necesitate vitală în faţa unei forţe, în faţa unui neam care-i ameninţa deopotrivă, atât pe Români ca fiinţă naţională, cât şi pe Saşi ca stare privilegiată. Surprinde doar faptul că istoriografia şi politica contemporană ignorează asemenea evidenţe, pe când confraţii noştri medievali în isoriografie şi politică erau pe deplin conştienţi de ele, scriind şi activând în sensul lor!

Cronicarii români, atât cei moldoveni şi munteni, cât şi cei ardeleni, până la corifeii Şcolii Ardelene, nu au manifestat un interes prea viu pentru Saşii transilvani din motive oarecum logice şi izvorîte din optica lor prin care au privit Transilvania în general. Nici nu ne propunem aci să dezbatem această latură istoriografică a partenerului român al convieţuirii medievale dintre Români şi Saşi.

Lăudând istoriografia săsească, mai corect zis cronis-

tica Saşilor, intenţionăm să justificăm lauda tocmai prin meritele cronicarilor saşi în cercetarea istoriei Românilor şi mijlocirea atâtor aspecte uitate ale convieţuirii româno-săseşti de-a lungul veacurilor evului de mijloc românesc. Cronistica săsească dobândeşte aşa dar un merit dublu în aspectele ei româneşti: pe de o parte ca izvor istoric pentru aflarea trecutului politic, economic, social, bisericesc şi cultural al Românilor, iar pe de altă parte ea ne relevă o mentalitate săsească, colectivă m'aş încumeta s'o numesc, în raport cu fenomenul românesc. Acest merit dublu se înţelege că reclamă şi un elogiu îndoit.

Istoria istoriografiei săseşti mai aşteaptă să fie scrisă. Ea se impune cu stăruinţă dat fiind faptul că scrierea istoriei a fost veacuri de-a rândul îndelitnicirea intelectuală de căpătâi a Saşilor. Realizările ei din secolele XV-XVIII sunt impresionante şi de mare valoare. In ciuda acestui adevăr, ea continuă să fie neglijată, mai ales cea care nu a văzut lumina tiparului; or, majoritatea absolută a producţiei cronisticii săseşti este inedită. Cronicile medievale săseşti editate nu s'au bucurat şi nici nu se bucură astăzi de aprecierea cuvenită din partea istoricilor români, cu toate că şi ele furnizează, nu de puţine ori, amănunte de cea mai mare importanţă din trecutul Românilor, în ciuda faptului că multe din aceste ediţii omit programatic tocmai pasagiile cu ştiri exclusiv româneşti!

Aproape că nu există cronică săsească în care să nu apară referiri la Români şi la ţările româneşti de dincolo de Carpaţi. Dacă interesul pentru vecinul român din Transilvania se explică prin natura relaţiilor cotidiene, cel purtat pentru Românii din Moldova şi Ţara Românească se încadrează într'o viziune istorică şi într'o gândire politică,ce denotă la aceşti cronicari cunoaşterea atât a intereselor complexe ale comunităţii săseşti, cât şi cunoştiinţa unităţii celor trei provincii istorice locuite de Români şi legate între ele prin aceeaşi soartă istorică comună. Cronicarii saşi ştiau prea bine că orice schimbare, de orice natură ar fi fost ea, în ţările de dincolo de Carpaţi se răsfrângea într'un sens sau altul asupra

Transilvaniei şi implicit deci asupra "Universităţii Săseşti". Aceasta explică interesul deosebit de mare al cronisticii săseşti pentru tot ceea ce se întâmplă în şi cu mediul românesc.

Primele însemnări istoriografice de certă provenienţă săsească, cu referiri la Români datează din veacul al XV-lea. Inceputurile activităţii istoriografice săseşti vor trebui căutate însă cu mare probabilitate în chiar veacul colonizării săseşti. Aceste începuturi se prezintă sub formă indirectă, printr'o transmisie orală sau în scris a unor ştiri de pe meleagurile noii patrii elective în regiunea de baştină. Numai aşa se explică saltul calitativ şi cantitativ pe care-l înregistrează preocuparea istoriografiei şi poeziei medio-germane din a doua jumătate a secolului al XII-lea şi din secolul al XIII-lea, faţă de ţinuturile româneşti, care capătă abia acum, în aceste scrieri istorice şi literare forme concrete, apropiate realităţilor istorice, depăşind şabloanele şi topicele tradiţionale ce se hrăneau cu precădere din geografia antică târzie.

Inainte deci de a reţine ei înşişi în scris trecutul şi prezentul istoric, înainte deci de a se îndeletnici cu istoriografia, Saşii din Transilvania au fost intermediatori istoriografici pentru Occidentul german, rol pe care l-au îndeplinit şi în veacurile următoare. Acest rol original al Saşilor, de "agenţie de presă" istoriografică a Occidentului medieval şi modern,nu a fost încă supus unei analize aprofundate.

Inceputurile istoriografiei săseşti propriu zise îmbracă forma obişnuită oricăror încercări istoriografice incipiente medievale, anume aceea a unor însemnări ocazionale făcute pe marginea unor calendare sau cărţi liturgice, manuscrise evident. Asemenea însemnări se fac şi în actele şi scrierile de cancelarie ale municipalităţilor săseşti, în deosebi însă în registrele de socoteli şi ale cărţilor funciare bisericeşti.

Insemnările istoriografice incipiente ale Saşilor din veacul al XV-lea se referă la Români, în contextul general al ameninţărilor osmane. Cu toate că aceste referiri istoriografice contemporane ale cronisticii săseşti anonime din acest veac sunt puţin numeroase, credem că nu greşim dacă afirmăm

că ele vor fi mult mai numeroase,dovadă stă faptul că în secolul următor ştirile despre epoca lui Iancu de Hunedoara, Vlad Ţepeş şi Ştefan cel Mare se înmulţesc în chip considerabil, ele fiind nu de puţine ori preluate din însemnări analistice săseşti contemporane acestor voievozi, dar care s'au păstrat numai în aceste versiuni ulterioare lor.

In cel de-al treilea deceniu al veacului al XVI-lea au avut loc două evenimente cu înrâuriri decisive asupra evoluţiei cronisticii săseşti şi implicit asupra atitudinii ei faţă de Români.

Primul dintre acestea a fost pătrunderea confesiunii luterane prin intermediul unor negustori şi studenţi saşi înscrişi la universităţi germane şi trecerea treptată la protestantism a întregei comunităţi săseşti. Biserica luterană şi şcoala evanghelică au devenit două instituţii care au avut un rol decisiv în formarea şi conservarea spiritualităţii şi civilizaţiei săseşti. Din sânul acestor două instituţii au ieşit cei mai mulţi dintre cronicarii şi istoricii saşi. Confesiunea luterană a Saşilor a conferit istoriografiei proprii un anume grad de toleranţă şi înţelegere pentru ortodoxia Românilor, pentru Românii în general; credinţa catolică a Saşilor prereformaţi le crea o stavilă mult mai înverşunată în calea unei înţelegeri istoriografice mai intime şi mai lipsită de prejudecăţi a Românilor.

Al doilea eveniment cu implicaţii profunde asupra evoluţiei istoriografiei săseşti a fost bătălia de la Mohács (1526) şi urmările ei pentru Transilvania în special, dar şi pentru soarta Moldovei şi a Ţării Româneşti. Luptele de succesiune în stăpânirea Transilvaniei au impus Saşilor obligaţia unei opţiuni politice şi a unei acţiuni politice proprii, adică tocmai ceea ce au ştiut să evite cu dibăcie veacuri întregi, Saşii fiind o comunitate introvertită , care-şi ştia rosturile politice interne, pe cele externe lăsându-le în seama altor forţe câtă vreme statutul lor privilegiat şi înscris în faimosul Andreanum (1224) era respectat. Inăsprirea dominaţiei osmane asupra celor două voievodate româneşti de dincolo de Carpaţi, instaurarea ei în Transilvania a aprofundat sentimentul de unitate şi solidaritate între ele. Conştiinţa soartei comune trezeşte responsabilitatea şi interesul politic mai pronunţat în fiecare din aceste provincii faţă de celelalte două.

In acest cadru se plasează şi prezenţa, devenită din aceste motive permanentă şi tot mai stăruitoare, a Românilor în cronistica Saşilor, imediat după bătălia de la Mohács. Această prezenţă se surprinde mai ales în însemnările ocazionale de pe cărţi sau în calendarele istorice editate de Paul Eber. Astfel de însemnări conţin date biografice de istorie cultural-bisericească, politică şi amănunte legate de fenomene meteorologice sau ale naturii, catastrofe, calamităţi etc. Având un caracter precumpănitor de istoriografie contemporană, ele au o valoare deosebită datorită mijlocirii unei impresii, mentalităţi sau atitudini spontane şi contemporane evenimentului. Exactitatea cronologică a consemnării faptului caracterizează majoritatea acestor mici cronici ocazionale. Interesul pentru Români, pe care-l găsim în ele, se situează în deosebi în sfera istoriei politice: schimbări de domnie, incursiuni ale unor domni munteni sau moldoveni în Transilvania, întâmplări ieşite din comun în cele două ţări române învecinate, care puteau înrâuri soarta politică a Transilvaniei. Intâmplări cotidiene, calamităţi şi răzvrătiri sociale din mediul românesc transilvan sunt de asemenea reţinute în scris în aceste calendare, pe cărţi sau pe foi volante sau colegate cu vechi tipărituri.

In părţile lor de strictă istoriografie contemporană, însemnările acestea se încadrează în genul analelor. Adesea autorii lor prelucrează tradiţia şi amintirea istorică în scrieri mai ample, care capătă astfel forma unor adevărate cronici, continuate uneori de generaţii întregi de istorici cunoscuţi cu nume sau rămaşi anonimi. Din acest gen de preocupări istoriografice s'au desprins la mijlocul veacului al XVI-lea un gen special de scriere a istoriei în formă de cronologii, în care se amestecau date de istorie locală săsească şi transilvană cu date din istoria Românilor; meteoric apar chiar şi date cronologice din istoria universală. Tradiţia săsească de cronologii (dintre care multe mai sunt inedite) va afla înflorirea ei maximă şi cea mai originală expresie în jurnalele

sau albumele familiei Scheerer (Oltard) de la finele veacului al XVI-lea şi de la începuturile celui următor. Harnica familie istoriografică Scheerer/Oltard stă le originea - cu mare probabilitate - şi a unuia dintre cele mai originale fenomene istoriografice din veacul Reformei, izvorît de asemenea din"moda" alcătuirii de istorii în date: Cronicile murale din bisericile evanghelice sau din primăriile săseşti. Cronistica murală săsească este relevatoare pentru modul recepţionării trecutului istoric şi pentru rolul pe care i-l atribuiau Saşii. Istoria avea funcţie educativ-civică, ea fiind înscrisă în văzul tuturor, acolo unde ei se întruneau cel mai frecvent şi în numărul cel mai mare. Aceste cronici indică şi determină direcţiile principale pe care se va înscrie de acum înainte istoriografia săsească: trecutul propriu (cu predilecţie spre începuturile comunităţii săseşti) şi trecutul şi prezentul Transilvaniei, cu o evidentă curiozitate pentru Românii din Ardeal, Ţara Românească şi Moldova. Cronistica murală săsească este prima formă de popularizare a istoriei de pe cuprinsul României de astăzi.

Până acum au fost cunoscute două cronici murale, anume cea de la Sibiu şi Braşov, ambele editate de multă vreme.Cercetările mele din arhivele din Sibiu şi Mediaş ne-au permis descoperirea existenţei altor cronici murale, toate din a doua jumătate a veacului al XVI-lea. Ele au fost copiate cu două secole mai târziu de către harnicul intendent (episcop) Georg Haner şi salvate pentru posteritate de distrugere, în urma unor lucrări de renovare. Aceste cronici murale provin din regiunea Mediaşului (Moşna, Aţel, Brateiu şi Mediaş) şi una din Bistriţa. Una din trăsăturile comune ale acestor cronici pereţiale săseşti este interesul deosebit pe care-l poartă istoriei Românilor din veacurile XV şi XVI; de statut preferenţial, dar nu exclusiv, se bucură istoria politică a Românilor. Chiar dacă ştirile concise despre Mircea cel Bătrân, Alexandru cel Bun, Iancu de Hunedoara, Vlad Ţepeş, Ştefan cel Mare şi despre numeroşi voievozi români din secolul al XVI-lea nu se plasează decât arareori în sfera celor inedite, rolul acestor cronici murale pentru instruirea şi educarea istorică

a membrilor de rând ai comunităţii săseşti, într'o epocă în care latina simplă şi concisă mai putea fi înţeleasă de ei, nu trebue minimalizat. Simpla rostire a acestor amănunte în forma de buletine de ştiri dintr'o epocă apusă avea menirea să imprime în memorie întâmplări demne de reţinut. Stăruinţa şi revenirea asupra evenimentelor din istoria Românilor dovedesc că acestea deveniseră repere de educare istorică şi de periodizare a însăşi istoriei Saşilor, nu numai la autorii anonimi ai acestor cronici, ci şi la cititorii lor cotidieni; se poate afirma că generaţii întregi de enoriaşi saşi au învăţat şi reţinut pe din afară conţinutul acestor cronici concise. Privite astfel - şi că astfel s'a întâmplat ne-o dovedesc nenumăratele cazuri de înrâurire evidentă a acestor cronici asupra cronicarilor profesionişti şi de ocazie - cronicile murale săseşti din a doua jumătate a veacului al XVI-lea devin unul din momentele luminoase şi cu acţiune îndelungată ale întâlnirii istoriografice româno-săseşti.

Insemnările pe cărţi şi în calendare, cronologiile şi cronicile murale nu au fost singurele genuri istoriografice în care să se fi epuizat hărnicia scriitoricească a Saşilor, să se fi potolit setea de cunoaştere a istoriei şi preocuparea de a reţine în scris trecutul sau prezentul istoric, atât al Saşilor cât şi al Românilor. In acest veac se inaugurează şirul istoricilor saşi din Transilvania, care au vizitat Ţara Românească şi Moldova, cunoscându-i deci pe Românii nu numai din imediata lor vecinătate transilvană, ci şi pe confraţii lor de dincolo de Carpaţi. Primul dintre aceştia este diplomatul sas din slujba regelui Ferdinand, sibianul Georg Reicherstorffer. In scrierile istorico-geografice şi etnografice ale lui Reicherstorffer se interferează bagajul eruditiei sale umaniste cu observaţiile făcute la faţa locului; adesea se constată şi un prezenteism politic în aceste scrieri, condiţionat de poziţia oficială a autorului. Reicherstorffer este primul istoric sas care se interesează în deaproape de fenomenul românesc, în coordonatele sale esenţiale. El surprinde romanitatea, continuitatea şi unitatea tuturor Românilor, pe care le argumentează istoric, lingvistic, politic, economic, geografic

şi etnografic. Cele două descrieri ale lui Reicherstorffer au fost retipărite şi larg răspândite în Europa din a doua jumătate a veacului al XVI-lea şi până în veacul trecut; datorită acestei faime umanistul sas a influenţat în chip considerabil imaginea lumii apusene despre Români şi ţările române.

Primul învăţat apusean care a luat cunoştinţă de aceste descrieri a fost cosmograful umanist Sebastian Münster. Acesta a trimis "la referat" exemplarul tipărit al Corografiei Moldovei şi cel manuscris al Corografiei Transilvaniei la Braşov la umanistul sas Johannes Honterus. Ni s'a păstrat răspunsul său, dat "în grabă" conţinând numai "observaţii aproximative". Honterus aduce însemnate corecturi de ordin geografic la descrierile ţărilor române ale lui Reicherstorffer. In al doilea rând el aduce completări sau exprimă anumite rezerve faţă de cele scrise de conaţionalul şi cpntemporanul său din Sibiu. Unele din observaţiile lui Honterus privesc şi pe Români, ca de pildă poziţia geografică a Moldovei şi a Ţării Româneşti, credinţa religioasă a Românilor, despre care el se informase la Românii din Schei, obiceiurile Românilor, viaţa lor politică. Faptul că Sebastian Münster se adresase lui Honterus dovedeşte că acesta se bucura de o binemeritată faimă europeană. Umanistul, dascălul, tipograful-editor şi reformatorul Johannes Honterus a vizitat şi el personal Moldova şi Ţara Românească în căutarea de manuscrise rare şi preţioase. El a avut un deosebit succes în această întreprindere, găsind într'una din bibliotecile române manuscrisul sentenţelor ascetului grec Nilus, pe care le tipăreşte Honterus la Braşov în anul 1540.

Cronicarul sas, vizitator al meleagurilor româneşti de dincolo de Carpaţi, care a scris în secolul al XVI-lea cea mai valoroasă istorie în ce priveşte pe Români, a fost organistul braşovean Hieronymus Ostermayer. El a încântat de cel puţin două ori un auditoriu românesc transcarpatin, cu arta sa interpretativă atât de insolită pentru muntenii şi moldovenii obişnuiţi cu un totul alt gen de muzică. Hieronymus Ostermayer nu are pregătirea şi erudiţia umanistă a contemporanilor săi Reicherstorffer şi Honterus; el îşi scrie Istoriile în limba maternă. In schimb, el are un spirit de observaţie

şi o curiozitate nativă, datorită cărora a surprins şi notat câteva din cele mai importante evenimente din ţările române de la mijlocul veacului al XVI-lea, el fiind de departe cel mai însemnat cronicar sas pentru istoria românească contemporană lui. In privinţa ştirilor despre Români, cronica braşoveanului Ostermayer este corespondentul pentru veacul al XVI-lea al cronicii sighişoreanului Kraus, pentru secolul al XVII-lea; afirmarea presupune respectarea proporţiilor impuse de progresele istoriografiei săseşti, realizate de la mijlocul veacului al XVI-lea până la mijlocul celui următor.

Ultimul istoriograf sas din acest veac, care îşi scrie opera în urma unei cunoaşteri nemijlocite a realităţii româneşti transcarpatine, este clujeanul Johannes Jacobinus. El este primul istoric militar sas participant la evenimentele militare din ţările române şi ultimul istoric sas clujean care se referă la Români. Alterarea şi înstrăinarea comunităţii săseşti clujene (în sensul maghiarizării ei) şi-au pus amprenta şi pe felul în care Jacobinus i-a prezentat pe Români. El nu se exprimă negativ despre Români, împărtăşeşte însă o optică ciudată. Trecerea sub tăcere a unei realităţi, a cărei dimensiune istorică nu s'a putut să nu o fi cunoscut, sau prezentarea ei minimalizată, anticipează o tendinţă istoriografică - din fericire nu tipică Saşilor! - ce va deveni denigratoare la adresa Românilor, îndată ce aceştia din urmă se vor manifesta ca un factor politic activ în viaţa Transilvaniei.

Epoca Umanismului şi a Reformei produce, pe lângă scrierile analistice şi cronicăreşti şi alte forme de activitate istoriografică săsească. Veacul acesta înregistrează şi forma de istoriografie versificată săsească. Istoriografii versificatori imită forme clasice pentru prelucrarea amintirii istorice, pe care o toarnă într'o formă literară, mai mult sau mai puţin izbutită. Materia istorică este adesea supusă poeziei şi preocupărilor umanistice şi clasice, adevărul istoric cunoscut alterându-se uneori în favoarea rimei! Referiri în versuri la Români constatăm la amintitul Johannes Honterus în Cosmografia sa în versuri. O cronică întreagă în versuri scrie Johannes Lebelius, rezervând un spaţiu considerabil Românilor (originea

romană şi continuitatea lor pe pământul Daciei de la retragerea aureliană până în zilele sale). Net superior lui Lebalius este mai tânărul său confrate, preotul medieşan Christian Schesaeus, poate cel mai de seamă umanist din sud-estul european. Opera sa principală se intitulează "Ruinele Panonice", un monumental poem istoriografic consacrat istoriei Ungariei şi Transilvaniei, de după moartea lui Ioan Zápolya şi până la moartea fiului său Ioan Sigismund. Schesaeus întreprinde adesea incursiuni şi în perioada premergătoare, bunăoară atunci când se referă la uciderea lui Mihnea cel Rău la Sibiu (1510). Această crimă este pentru Schesaeus un fel de vendetta pe care însă un Gheorghe Şincai o va corecta ca fiind conformă realităţii: "... nu pentru aceea l-a omorît Iaxit, pentru că a ruşinat pre soru-sa, cum scrie Şeséu, ci pentru aceea, că vrea să fie domn Valahiei Danciul".

Umanistul aminteşte în repetate rânduri pe Români, fie ca factor politic şi militar, atunci când este vorba de cei din Moldova şi Tara Românească, fie ca factor etnic specific şi diferit de Saşi atunci când îi descrie pe Românii transilvani. Ultimul poet istoriograf sas care se preocupă în opera sa de Români este Leonhard Uncius, poetul laureat al principelui Transilvaniei şi regelui Poloniei Ştefan Báthory.Două sunt direcţiile dinspre care Uncius se apropie de Români: originea lor romană şi luptele voievozilor români cu regii Ungariei până la Matias Corvin.

Merită să mai stăruim puţin asupra unor aspecte şi realizări ale istoriografiei săseşti din veacul al XVI-lea la care nu putem surprinde încă - în acest veac - prezenţa Românilor. Amintitele aspecte se vor desvolta în veacurile următoare, când se va realiza şi intrarea Românilor în centrul acestor preocupări ale istoriografiei săseşti. In acest veac se înregistrează alcătuirea primelor colecţii de documente şi începutul preocupărilor pentru sistematizarea şi conservarea arhivelor din Bistriţa, Braşov şi Sibiu. Aceste preocupări vor căpăta în veacurile următoare o intensitate deosebită, când ele vor fi completate cu o concentrare anume pentru documentele de interes major pentru Români. A doua jumătate a veacului al XVI-lea consemnează şi primele încercări de istoriografie bisericească. Marile compendii de istorie eclesiastică din secolele XVII şi XVIII vor rezerva ortodoxiei româneşti un loc important. Spiritul veacului al XVI-lea consemnează şi elaborarea şi tipărirea faimosului Eigenlandrecht der Sachsen in Siebenbürgen (1583), prin care se pun temeliile istoriografiei juridice şi instituţionale săseşti; urmaşii acestor pionieri se vor apleca în curând şi asupra statutului juridic al Românilor, în deosebi al celor din Ardeal.

In sfârşit, mai consemnăm şi cea mai importantă premieră istoriografică săsească din acest veac. Ea a avut loc la 10 Iunie 1591, când comitele Saşilor Albert Huet a ţinut faimoasa"Oratio de origine et meritis Saxonum". Premiera consta în politizarea - şi ca atare şi în deformarea inerentă unei astfel de întrebuinţări a istoriei - trecutului Saşilor cu scopul justificării statutului privilegiat, contestat de către starea nobiliară. Oratorul, educat la serioasa şcoală a umanismului european, îşi însuşeşte principiul după care scopul scuză şi sanctifică chiar mijloacele. Istoria proprie a Saşilor devine armă de apărare şi mijloc de propagandă, originile oricum obscure ale Saşilor sunt aşezate forţat în antichitate, iar meritele lor incontestabile în viaţa economică, socială, politică şi culturală sunt absolutizate şi neîndoios exagerate în chip conştient de către Albert Huet.

Această cuvântare a influenţat în mod considerabil istoriografia săsească,pe de o parte în sensul unei mai pronunţate angajări politice şi polemice a ei faţă de realităţile privilegiate, pretins aulice din Transilvania, iar pe de altă parte în sensul unei preocupări şi mai intime şi cu o sporită înţelegere pentru realităţile româneşti din Transilvania, în care mediu se bănuiau şi se aflau de fapt factorii de solidaritate şi aliaţii de luptă. O analiză aprofundată şi comparată a Sermonului prea amănunţit a lui Albert Huet din 1591 şi a Supplexului Românilor din 1791 ar fi una din cele mai interesante şi relevatoare întreprinderi ale istoriografiei contemporane. Asemănările şi paralelismele sunt izbitoare, generate de o situaţie asemănătoare în fondul ei.

Istoriografia săsească din secolul al XVII-lea evoluează în direcţiile trasate în veacul premergător. Preocuparea faţă de Români devine şi mai stăruitoare. Consemnarea evenimentului zilnic îndeamnă pe foarte mulţi Saşi să devină, oarecum involuntar, cronicari şi chiar istoriografi. Astfel de îndeletniciri nu sunt izvorîte de obicei din vreo dorinţă de afirmare, pentrucă ele nu se fac în vederea publicării celor consemnate în diarii personale, calendare, caiete, foi volante, cărţi tipărite, documente vechi. Ele izvorăsc pur şi simplu din dragostea pentru istorie şi din dorinţa reţinerii unor evenimente în memoria proprie şi a posterităţii.

Trei sunt perioadele veacului al XVII-lea, care s'au dovedit deosebit de îmbietoare şi productive pentru istoriografia săsească, ele declanşând adevărate explozii istoriografice săseşti. Toate aceste trei perioade au printre agenţii de proliferare istoriografică săsească şi pe Românii din Transilvania, Moldova şi Ţara Românească. Este mai întâi perioada cuprinsă între sfârşitul veacului al XVI-lea şi începutul celui de-al XVII-lea, când Transilvania a devenit obiect de competiţie internaţională. Această perioadă este de departe cea mai productivă în referiri la Români,din cronistica săsească medievală. Evenimentele principale care i-au impresionat pe Saşii istoriografi contemporani sunt intrarea lui Mihai-Vodă în Transilvania, stăpânirea viteazului domn în Ardeal (pentru cea din Moldova interesul scade vizibil) şi sfârşitul tragic al acestuia pe câmpia Turzii; domnia urmaşului şi continuatorului programului său politic, Radu Şerban, cu atâtea episoade transilvane; luptele politice din Moldova din primele două decenii ale veacului al XVII-lea. Cronicarii saşi cu cele mai importante şi semnificative referiri la Români din acestă perioadă provin din cele două oraşe Braşov şi Sibiu, care au fost cel mai intim legate de toate aceste evenimente. Autorul sas care a dat cea mai valoroasă operă istoriografică din această primă perioadă distinctă din evoluţia istoriografiei săseşti din veacul al XVII-lea este judele Braşovului Michael Weiss. El a scris un jurnal autobiografic, în care a surprins cu claritate şi cu un simţ de discernământ unic pentru toţi

contemporanii săi saşi şi români, evenimentele cele mai de seamă din timpul vieţii sale. Umanist de erudiţie aleasă, diplomat iscusit şi politician patriot, Michael Weiss şi-a pus întreaga personalitate în slujba apropierii dintre Saşi şi Români; în această slujbă şi-a găsit de altfel şi moartea eroică în bătălia dintre Gabriel Báthory şi Radu Şerban,de lângă Braşov. Imaginea universului românesc din cronica lui Michael Weiss este de o complexitate unică, cum nu o vom mai regăsi la nici un alt cronicar sas din această perioadă.

A doua mare perioadă din istoriografia săsească, în forma de însemnări contemporane din acest veac, este cea ce corespunde domniilor ardelene ale celor doi Gheorghe Rákóczy, respectiv epoca lui Matei Basarab şi Vasile Lupu şi deceniul care a urmat acestor domni. Ample sau lapidare, însemnările de jurnal ale Saşilor contemporani au reţinut momentele-cheie din interacţiunea politică moldo-munteano-transilvană din această perioadă.

A treia mare perioadă din evoluţia analisticii săseşti din veacul al XVII-lea cuprinde ultimele decenii şi se prelungeşte cu aproximativ două decenii din secolul următor.Ea este condiţionată de asemenea de schimbările de pe harta politică a celor trei ţări locuite de Români. Evenimentele politice din această perioadă îndeamnă şi de data aceasta pe cei mai mulţi istoriografi saşi de ocazie să-şi noteze impresiile şi cunoştinţele despre evenimentele militare sau politice, cum ar fi instaurarea regimului imperial în Transilvania, cu toate consecinţele ei şi cu toate evenimentele pe care le-a declanşat, domniile muntene ale lui Şerban Cantacuzino şi Constantin Brâncoveanu şi cele moldovene contemporane acestor doi voievozi. In comparaţie cu prima şi a doua perioadă din analistica săsească a acestui veac, se constată în cea de-a treia o uşoară scădere a interesului pentru Românii din Moldova şi Ţara Românească, compensată oarecum printr'o mult mai pronunţată preocupare faţă de Românii ardeleni, care datorită Unirii bisericeşti şi a participării la răscoala Curuţilor încep să se facă simţiţi şi în viaţa politică oficială a Transilvaniei.

Semnificativ pentru acest tip de scrieri istoriografice periodizate după cele trei epoci distincte ale veacului al XVII-lea este consemnarea întâmplărilor contemporane; excepţiile nu sunt rare, dar în aceste părţi autorii copiază de obicei din cronici mai vechi. Evenimentul la zi, petrecut în Transilvania, Ţara Românească sau Moldova generează o istoriografie în care se îmbină observaţia şi opinia personală cu ştiri aflate pe cale accidentală, prin intermediul unor martori oculari, sau luate din zvonuri cu largă circulaţie. Astfel de însemnări nu depăşesc stadiul istoriografiei analistice. Ca şi în veacul trecut, în centrul acestor anale se situează istoria săsească locală a unui oraş, sat, district sau scaun; curiozitatea pentru ceea ce se petrece în rândurile Românilor ardeleni sau transcarpatici este mult mai sporită în comparaţie cu veacul precedent. Deosebirile dintre analistica săsească din secolul al XVI-lea şi al XVII-lea sunt condiţionate, din punct de vedere subiectiv, de o mai mare diferenţiere socială a autorilor de însemnări analistice.Continuă să predomine preoţii şi magistraţii orăşeneşti; lor li se alătură în acest veac şi reprezentanţi ai altor categorii sociale: meşteşugari, negustori şi chiar agricultori; în consecinţă şi sfera interesului istoriografic se lărgeşte şi devine mai complexă, elita intelectuală săsească pierde monopolul asupra istoriografiei săseşti.

Deşi predominante numeric, aceste însemnări analistice nu reprezintă singurul gen de activitate istoriografică săsească din acest veac; scrierea istoriei are la Saşii secolului al XVII-lea o tipologie mult mai bogată şi complexă,cu o corespunzătoare rostire despre Români. Veacul al XVII-lea înregistrează primele istorii documentare ale bisericilor transilvane scrise de autori saşi, în care se găsesc ample prezentări ale Românilor, în deosebi desigur ale vieţii lor religioase. In acest secol se scrie şi o primă istorie, e drept mediocră, a dreptului din Transilvania cu tangenţe la Români. Pentru prima oară se fac acum încercări de istoriografie contemporană bazată pe documente istorice, cum ar fi protocoale dietale, acte ale Universităţii saxone, acte sinodale. Inrudită cu acest gen de istoriografie contemporană, bazată pe documente, este activitatea de alcătuire de mari colecţii de documente tematice pentru istoria bisericii, istoria Universităţii saxone, istoria locală; la Braşov şi Sibiu încep să se alcătuiască pentru prima dată colecţii mici de documente slavo-chirilice sau româno-chirilice. Această operaţie va continua în secolul al XVIII-lea, când documentele româneşti vor fi folosite efectiv de către unii dintre cei mai de seamă istorici saşi; spre sfârşitul veacului al XVII-lea se înregistrează prima traducere germană a unei cronici româneşti la Braşov (cronica protopopului Vasile, păstrată de altfel numai datorită acestei traduceri).

O altă inovaţie în istoriografia săsească a veacului al XVII-lea are loc la finele său, în forma disertaţilor academice, pe care tineri studenţi saşi le susţin la universităţile germane ale epocii. Această formă de activitate istoriografică, de o valoare ştiinţifică destul de relativă, nu este tipică mediului săsesc, ea înscriindu-se într'un curent general al istoriografiei europene de la universităţile vremii. Originalitatea săsească rezidă în tematica acestor disertaţii,legată de istoria Transilvaniei şi de realităţile ei. In toate aceste disertaţii cu tematică istorică se afirmă şi se argumentează romanitatea Românilor, ceea ce arată că astfel de cunoştinţe fuseseră dobândite încă în patria săsească; cu o singură excepţie, aceşti istorici-studenţi nu s'au mai ocupat cu vreo activitate istoriografică notabilă, după întoarcerea lor în Transilvania. Un caz aparte îl prezintă Martin Bertleff,elev de gimnaziu, student şi profesor gimnazial şi universitar în Prusia, unde a scris şi publicat numeroase lucrări istorice legate de spaţiul românesc şi care continuă să rămână şi astăzi complet ignorate. Cariera lui Martin Bertleff anticipează cariera universitară şi faima ştiinţifică internaţională, pe care o vor dobândi în secolul luminilor câţiva dintre cei mai de seamă istorici saşi. Genul disertaţiilor academice,susţinute pe teme istorice de către studenţi saşi în veacul al XVII-lea la universităţi străine, cunoaşte un regres vizibil începând cu secolul al XVIII-lea, pentru ca să dispară încă

înaintea mijlocului lui. Acest regres este compensat de apariţia şi desvoltarea unui gen similar de scriere istorică, da data aceasta de natură internă; este vorba de discursuri şi disertaţii gimnaziale, susţinute la gimnaziile de la Braşov şi Sibiu de către absolvenţii acestor instituţii de învăţământ secundar; şi în acest tip de istoriografie săsească juvenilă abundă referiri la Români, multe tratând teme exclusiv româneşti; în comparaţie cu cele universitare, disertaţiile gimnaziale sunt mult mai complexe şi variate, mult mai numeroase şi valoroase, ceea ce denotă o orientare specială spre problemele româneşti în învăţământul săsesc şi explică în parte interesul pentru Români la istoricii maturi şi consacraţi, trecuţi fără excepţie prin şcoala gimnazială autohtonă.

Pe lângă aceste realizări ale istoriografiei săseşti din veacul al XVII-lea, această perioadă din evoluţia ei raportată la interesul manifestat Românilor, aduce şi primele lucrări istoriografice săseşti publicate prin tipar, în care istoria Românilor este pe larg tratată, Saşii contribuind astfel la o mai largă răspândire europeană a cunoştinţelor despre Români (originea lor romană, latinitatea limbii lor, trăsături specifice româneşti, caracteristici etnografice, felul lor de trai cotidian, istoria lor politico-militară).

In încheierea prezentării meritelor istoriografiei săseşti din acest veac, în raport cu istoria şi fenomenul românesc, prezentăm succint personalitatea cea mai strălucită a ei, anume pe notarul sighişorean Georg Kraus. In întreaga istoriografie săsească medievală nu există o operă care să egaleze monumentala sa Cronică a Transilvaniei (1608-1115). Această operă se bazează în cea mai mare parte pe istoria trăită de autorul ei, dar şi pe anchete anume făcute pentru aflarea evenimentelor de seamă şi pe documente istorice de certă valoare şi demne de încredere. Georg Kraus prezintă istoria Transilvaniei în strânsă legătură nu numai cu marile puteri învecinate, ci şi cu cea a Moldovei şi a Ţării Româneşti, a căror interdependenţă a intuit-o, cum rar a realizat-o vreun alt istoric medieval cu aplecări asupra spaţiului românesc. El nu se mulţumeşte cu consemnarea faptului istoric, ci caută să-l analizeze, să-l interpreteze; în personalităţile vieţii politice şi militare nu află numai manifestarea lor exterioară, ci adesea le schiţează un surprinzător de modern portret psihic. Cronica lui Georg Kraus est un izvor de prima mână pentru istoria Românilor din această perioadă, în prezentarea şi înţelegerea căreia se îmbină inclinarea pentru surprinderea detaliului semnificativ, cu preocuparea faţă de fixarea acestuia într'un cadru mai larg, de istorie sud-est europeană sau chiar europeană.

Scrierea săsească a istoriei evoluează în secolul al XVIII-lea pe direcţiile trasate în veacul precedent, fie prin desvoltarea unor forme scrise ale amintirii istorice, forme inaugurate de generaţiile precedente, fie prin declinarea acestor forme adaptate acum noilor condiţii economice, socio-politice sau spirituale ale veacului luminilor, declinarea aceasta mergând până la abandonarea unor forme istoriografice reprezentative veacului al XVII-lea. Tipologia istoriografiei săseşti din secolul al XVIII-lea este cea devenită acum tradiţională şi care este net superioară celei moştenite din secolele anterioare, datorită adaptării ei la tipologia istoriografiei luministe din Europa centrală şi apuseană.

Un regres evident îl înregistrează genul însemnărilor analistice, de jurnal, ale evenimentelor mai însemnate. Regresul este atât de natură cantitativă,cât şi calitativă. Faţă de cele aproximativ 60 de jurnale semnate sau anonime ale veacului al XVI-lea şi faţă de cele peste 100 de astfel de diarii provenind din secolul al XVII-lea, epoca luminilor nu îndeamnă decât vreo 40 de Saşi să-şi noteze în caietele lor personale evenimentele cele mai importante la care au asistat în timpul vieţii lor. Explicaţia este una dublă; pe de-o parte acest veac este o epocă relativ calmă atât pentru Transilvania, cât şi pentru Moldova şi Ţara Românească,toate trei aflându-se sub stăpâniri străine. Războaiele turco-austriaco-ruseşti cuprind şi acest spaţiu, dar aceste trei ţări nu acţionează de fapt ca factori de sine stătători, ele fiind parteneri pasivi ai acestor evenimente. Frământările socio-

politice şi religioase din interiorul Transilvaniei, în care Românii s'au aflat nu de puţine ori în centru, au fost mult prea profunde şi subtile pentru a le putea expedia în concise însemnări de jurnal; lor trebuia să li se consacre istorii contemporane monografice, ceea ce s'a şi întâmplat de altfel. Pe de altă parte, începând cu acest veac se editează la Sibiu şi la Braşov calendare anuale, tipărite în limba germană şi deci accesibile pentru toţi Saşii, cunoaşterea limbii latine subţiindu-se în chip considerabil, în comparaţie cu veacul al XVI-lea, când cronicile murale puteau fi percepute încă de o majoritate relativă; acestor calendare li se anexează de obicei o scurtă istorie a Transilvaniei, cu ample şi numeroase incursiuni în cea a Moldovei şi a Ţării Româneşti; aceste istorii se înnoiesc aproape anual, în sensul completării lor cu includerea evenimentelor din cei mai recenţi ani scurşi. Aceste cronici de calendar, mai analistice pentru epocile mai îndepărtate, mai desvoltate pentru perioadele mai recente, abundă în referiri la Români, în care aflăm de fapt prima influenţă în tipar a cronisticii săseşti în medii mai largi, calendarele acestea devenind astfel, asemenea cronicilor murale, un mass-medium de educaţie istorică şi civică.

Aceste calendare au avut o largă răspândire în interiorul comunităţii săseşti. Unele din exemplarele păstrate poartă însemnări făcute de ţărani saşi care, deşi nu au caracter istoriografic propriu-zis, sunt deosebit de grăitoare pentru modul în care se desfăşura întâlnirea cotidiană dintre Saşi şi Români pe treapta omului de rând. Scrisul deja trădează mâinile neîndemânatice şi degetele butucănoase ale ţăranului sas obişnuit cu munca grea a câmpului, limba însemnărilor sale vădeşte dificultăţile în a exprima realităţile cotidiene în germana literară şi nu în dialectul său;şi totuşi cât de revelatoare devin aceste însemnări pentru aflarea alcătuirii raportului zilnic dintre agricultorul sas şi cel român! Niciun alt document istoric nu ne furnizează astfel de amănunte,cum ar fi într'ajutorarea la nevoi prin împrumuturi în bani, produse, unelte şi animale de muncă,pentru care nu se pretind niciodată vreo camătă sau vreun alt

serviciu, ci simpla restituire sau într'ajutorare. Datorită acestor însemnări întâlnirea rurală româno-săsească, pentru care istoricii saşi de meserie nu manifestă interes decât atunci când se petrec la acest nivel lucruri ieşite din comun şi incitante pentru minţile lor cultivate, se nominalizează, se individualizează şi ia forme concrete. Dificultăţile cronicarilor scheieni la scrierea numelor săseşti se reîntâlnesc la aceşti agricultori saşi în scrierea numelor consătenilor lor români. Ţăranul sas anonim ne mijloceşte astfel un autentic portret al celui român, ale căror nume proprii se indică de obicei. In lumina acestor însemnări nu există deosebiri şi contradicţii de natură politică, confesională sau etnică între Saşi şi Români, universul lor este munca agricolă, care-i apropie într'o intimitate mergând până la egalitate. Insemnările dau la iveală surprinzător de multe similitudini, indiferent că ele au fost făcute în regiunea Bistriţei, a Sighişoarei, a Mediaşului, a Sibiului, Sebeşului sau a Braşovului, dovadă că aceste raporturi nu erau condiţionate de factori externi, ci numai de existenţa învecinată a ţăranilor saşi şi români. Datorită acestor însemnări s'au păstrat numele proprii a zeci şi zeci de ţărani români; lucru cu totul remarcabil, care atestă intimitatea acestor raporturi: de regulă nu se indică apartenenţa etnică a ţăranului român, calitatea naţională a acestuia rezultând din numele propriu. Aceste jurnale de casă relevă uneori o pronunţată stratificare social-economică în rândurile ţărănimii săseşti şi româneşti, alteori anumite preferinţe între familiile de ţărani saşi şi români, ce se perpetuează de-a lungul mai multor ani. Caietele de casă oglindesc gama cea mai largă de ocupaţii ale ţăranului român din Transilvania veacului al XVIII-lea, cum nici un alt gen de izvor istoric nu a mai înregistrat-o. Cel mai interesant dintre aceste jurnale de casă este cel al lui Petrus Herrmann, în care au fost trecute de către mai mulţi autori multiple aspecte ale relaţiilor româno-săseşti,din regiunea Cincu,Agnita, Rupea din prima jumătate a acestui secol. Acest ţăran Petrus Herrmann provine din categoria sătenilor înstăriţi, care se ocupă şi cu negoţul de grâne şi vin cu Ţara Românească,

are veleităţi intelectuale, citind cărţi de istorie universală şi teologie (îşi notează cu exactitate lecturile, cărţile cumpărate, preţul lor şi face chiar comentarii pe marginea lecturii!); el împrumută ţăranilor români bani, grâne, bucate, le arendează mici parcele; aflăm şi de contracte de afaceri cu un chiabur român din partea locului "Barb Millye Bojer" (1718, probabil Barbu Milea) sau cu "boierul" Ioan Pura. Astfel de relaţii l-au determinat pe acest Sas să se lase introdus în tainele scrierii chirilice, căci în anul 1724 el îşi consemnează afacerile cu Românii în chirilice!

Aceste însemnări reflectă în primul rând raporturi personale stabilite în mediul rural între agricultori saşi şi români. Dincolo de acest aspect, ele devin grăitoare atât pentru aflarea desfăşurării concrete a producţiei agricole şi pentru relaţiile de producţie în general, cât şi pentru istoria preturilor, a alcătuirilor stratificărilor sociale din universul sătesc şi a istoriei culturii. Aceste relaţii se desfăşoară în afara oricărui cadru instituţional, ele fiind lipsite de un caracter contractual cu o oficialitate juridică. Increderea stă la baza lor şi ea se verifică îndată ce ele se pot urmări de-a lungul mai multor ani şi îndată ce lipseşte cu desăvârşire vreo menţiune a înşelării acestei încrederi. Imprumuturile de bani, alimente, unelte agricole sau animale de tracţiune nu urmăresc realizarea vreunui câştig, dovadă stau însemnările restituirilor de împrumuturi, care au aceeaşi valoare ca la acordarea lor, restituirea unui împrumut sau contravaloarea unui serviciu se realizează într'o formă deosebită decât cea a primului gest de într'ajutorare, dar aceasta este hotărîtă de comun acord, ea corespunde pe de o parte nevoilor stringente ale celui care primeşte, iar pe de alta de posibilităţile aceluia care dă. In asemenea relaţii şi raporturi, camăta, setea de câştig, înşelătoria sau escrocheria nu şi-au găsit locul. Munca şi nevoile traiului zilnic, comune ambilor parteneri, unesc şi solidarizează, crează respectarea nevoilor fiecăruia, condiţionează bunăvoinţa de a veni în ajutorul celuilalt. Aceste sentimente de solidaritate şi prietenie se bazează pe profesia şi ocupaţia comună,

pe nevoile şi grijile comune, şi de aceea aceste raporturi nu cunosc pe Românul Barbu Stoica şi pe Sasul Martin Schuller, ci numai termeni ca "dau sau primesc" de la Barbu Stoica; aceste nume se pot multiplica la infinit, gama numelor proprii româneşti fiind foarte întinsă. Aceste ştiri rotunjesc şi completează cu aspecte inedite datele cunoscute din alte izvoare despre condiţia socială, economică, mentală şi intelectuală a ţăranului român şi sas, începând cu veacul al XVIII-lea şi până în secolul nostru (jurnalele de casă din secolul trecut sunt mult mai numeroase şi mai sistematice!). Ştirile din aceste jurnale ne introduc în sfera raporturilor personale, în viaţa de toate zilele, cu greutăţile, grijile şi bucuriile ei. Aceste raporturi se stabilesc spontan între Saşi şi Români, de obicei la un nivel al etajării socio-profesionale şi economice echivalent sau apropiat. Cronicile propriu-zise confirmă afirmaţia în sensul oglindirii unor astfel de raporturi la nivelele sociale superioare, nealterate însă şi ele de obicei de conjunctura politică sau de realitatea confesională, dominate deci şi ele de prietenia şi stima reciprocă. In lumina jurnalelor de casă ale agricultorilor saşi niciun ajutor, de orice natură ar fi fost el, nu este însoţit de specificarea "interesului", echivalent în terminologia medievală cu dobândă, aşa cum a fost bunăoară cazul împrumutului acordat de Constantin Brâncoveanu Saşilor braşoveni, bogatul vodă fiind totuşi mulţumit şi numai cu încasarea "intereselor", magistratul braşovean amânând mereu plata masivului împrumut; jurnalele de casă nu înregistrează nici cazuri de intervenţie cu forţa pentru recuperarea sumelor împrumutate, cum a fost de pildă cazul "boierului Corcodel", cel care-i reţinuse pe negustorii braşoveni la Câmpulung pentru a-i obliga să restitue o sumă pretins acordată cândva lui Michael Weiss şi pentru care Corcodel instituise de la sine putere o solidaritate financiară între judele defunct şi negustorii braşoveni. Asemenea practici nu şi-au aflat locul şi domeniul de acţiune în sfera raporturilor zilnice între ţăranii saşi şi români, unde miza nu se ridica la mii de taleri-aur ci se exprima în câţiva florini, într'un cal sau bou, într'un plug

sau într'un sac de grâu; nici recunoaşterea unor servicii nu permitea daruri în blănuri, sute de taleri, cai de rasă sau invitaţii la vânători domneşti, ci ea se făcea tot prin sume modeste, produse agrare sau zile de muncă limitate ca număr, adică exact corespunzător condiţiei socio-economice a partenerilor, uniţi de sentimentul unei prietenii spontane, de convingerea necesităţii solidarităţii şi întrajutorării ca singură alternativă, impusă de greutatea vieţii rurale, care garanta cât de cât supravieţuirea. Şi ea s'a dovedit justă, partenerii uniţi prin astfel de relaţii supravieţuind, şi cu aceasta salvând şi continuând liantul afectiv ce-i unea de veacuri.

Cu tot numărul lor relativ redus, diariile unor istorici saşi culţi din această perioadă a evoluţiei istoriografiei săseşti sunt de cel mai mare interes pentru cunoaşterea atitudinii Saşilor faţă de frământările din mediul românesc transilvan şi pentru reconstituirea unor amănunte din mişcarea generală a Românilor transilvani pentru emanciparea lor socio-politică, naţională şi confesională, mişcare ce va culmina în elaborarea Supplexului din 1791.

O evoluţie a istoriografiei săseşti, care se anunţase încă în secolele XVI şi XVII îşi găseşte în prima jumătate a veacului al XVIII-lea înflorirea maximă şi matură: Braşovul şi Ţara Bârsei furnizează de departe grosul istoricilor saşi, explicabil de altfel prin raporturile mai strânse, mai complexe şi mai statornice cu Românii din Schei şi cu cei de dincolo de Carpaţi. Sibiul nu poate concura nici ca număr, nici ca fond cu istoriile scrise de Saşii din Ţara Bârsei; poziţia de metropolă a Sibiului obligă oarecum la adoptarea unei istoriografii oficiale, pentru care preocuparea faţă de Români nu era tocmai de dorit şi nici recomandabilă carierei. Odată depăşit mijlocul veacului al XVIII-lea raportul se inversează vertiginos; sub impulsul lui Martin Felmer şi al guvernatorului Samuel Brukenthal începe ofensiva istoriografiei sibiene, care se desfăşoară concomitent cu un vizibil regres al celei braşovene şi bârsene. Sibiul câştigă repede primatul istoriografic în dauna Braşovului, poziţie pe care

şi-o va păstra până în veacul nostru.

Două curente spirituale de respiraţie europeană au influenţat şi istoriografia săsească din secolul al XVIII-lea: pietismul şi luminismul, ambele s'au răsfrânt asupra unei atitudini mai tolerante, de-a dreptul binevoitoare, faţă de Români. Pietismul nu a prins rădăcini printre Saşii din Transilvania, unde-l importaseră tineri studenţi saşi; el a impulsionat totuşi istoriografia eclesiastică, inclusiv cea românească. Cele mai însemnate realizări ale istoriografiei bisericeşti le datorăm rectorului gimnaziului din Braşov, Johann Filstich şi concitadinului său Martin Schmeizel, ultimul ajuns consilier regal al curţii prusace şi profesor de istorie şi drept la universitatea din Halle şi Jena, unde a predat ani de-a rândul cursuri de istorie românească în contextul transilvano-moldoveano-muntean. El este de departe cel mai complex şi prolific istoric sas din acest veac, care a reuşit să-şi publice o bună parte din scrierile sale; el continuă seria istoricilor saşi, inaugurată de Martin Bertleff, care ajung să facă o frumoasă carieră universitară europeană; contemporanul lui Schmeizel, Andreas Heldmann predă ani la rând la universitatea din Uppsala, unde-şi publică şi disertaţia consacrată originilor Saşilor, cu referiri geografice la ţările române; Michael Gottlieb Agnethler ajunge profesor la universitatea din Helmstedt, Michael Hissmann la cea din Göttingen; ei şi câţiva dintre contemporanii şi urmaşii lor imediaţi (Martin Felmer, Joseph Carl Eder) au fost chemaţi în rândurile unor societăţi academice din străinătate.

Ceea ce distinge istoriografia săsească din veacul luminilor este organica împletire a formelor tradiţionale ale scrierii istoriei cu necesitatea, impusă de altfel de spiritul luminist, unei înnoiri a metodelor de investigaţie şi spre o lărgire a orizontului privirii istorice. Pe prim plan apare acum monografia amplă, cuprinzătoare. Spaţiul românesc începe acum să devină o realitate istoriografică. Acest veac marchează descoperirea săsească a Transilvaniei daco-romane prin intermediul autorilor clasici ai antichităţii, ai umaniştilor, al monedelor, inscripţiilor şi al Românilor înşişi. Inaintea

alcătuirii marilor monografii se fac colecţii ajutătoare de documente, cronici extrase din autori antici, repertorii de inscripţii, biografii (de voievozi români!), bibliografii, lexicoane de familii şi locuri istorice; se descoperă valoarea ştiinţelor auxiliare (numismatica, heraldica, diplomatica, cronologia, genealogia). Ca urmare a lărgirii acestui orizont, se acordă o atenţie specială istoriei şi populaţiei româneşti. In veacul luminilor se scriu primele tratate consacrate exclusiv Românilor, se traduc cronici româneşti, se predă istoria la curţile fanariote de către istorici saşi,se analizează cererile justificate ale Românilor transilvani de dreptate naţională, politică şi confesională; amintita dreptate nu este un termen actual de conjunctură, ci unul folosit la vremea lor de către înşişi Saşii transilvani. Inovaţia istoriografică săsească din veacul luminilor este fără îndoială însă opera istorică în care constatăm pentru prima oară nevoia resimţită ca necesitate a unei autopsii a izvoarelor şi în care se întrevede un început de gândire istorică modernă; astfel de opere vor şi sta de altfel la baza criticii istorice săseşti din veacul al XIX-lea. Noul spirit iluminist, care se manifestă printr'o aplecare primară asupra izvoarelor şi printr'o distanţare constantă şi critică de la tradiţia depăşită şi prăfuită, emana in deosebi din operele celor mai de seamă istorici saşi din acest veac. Să-i enumerăm aşa dar şi să facem lauda operelor monografice de amploare, în care aceştia nu pregetă să facă lauda Românilor.

Seria lor o ianugurează la începutul veacului însuşi comitele Saşilor de atunci, Andreas Teutsch, cu o monografie consacrată Transilvaniei, gen de lucrare care va deveni pilduitoare pentru urmaşii lui; el susţine corect romanitatea tuturor Românilor, indiferent că locuiesc în Transilvania sau dincolo de Carpaţi. Contemporanul său, Georg Soterius, este unul dintre cei mai harnici şi prolifici istorici saşi din prima pătrime a veacului al XVIII-lea; toate scrierile sale au rămas până astăzi inedite; el alcătueşte mai întâi o listă a voievozilor români, apoi o enciclopedie istorică a Transilvaniei cu ample referiri la Români, la ţările române, personalităţi istorice româneşti, localităţi cu rezonanţe în istoria Românilor; tratează apoi în trei tomuri in folio istoria antică, deopotrivă a Românilor şi a Transilvaniei, scrie o istorie a Sibiului şi a Sebeşului cu incursiuni în trecutul românesc. In sfârşit, o istorie a războaielor turco-transilvane îi prilejuieşte să-şi dovedească cunoştinţele din domeniul luptelor purtate de domnii români împotriva Turcilor, figura lui Mihai Bravul impresionându-l pe Sasul Soterius într'atât, încât i-a consacrat mai bine de două sute de pagini.

Istoricul sas cu cele mai stăruitoare şi originale preocupări istoriografice româneşti din tot evul mediu este însă rectorul gimanziului braşovean Johann Filstich. Pe lângă lucrările sale monografice generale, în care se ocupă de asemenea de Români, Johann Filstich a tradus în limba germană şi latină cronicile muntene cunoscute la vremea lui, a scris o istorie originală a Românilor, ce dăinuie şi acum ca singura dintr'o pană săsească, a alcătuit un mic tratat consacrat originilor Românilor, apărut la Jena în chiar anul morţii lui Filstich; cele câteva repertorii bibliografice şi instrumente de lucru trădează la el intenţia de a-şi continua investigaţiile în istoria Românilor şi numai moartea lui subită l-a oprit de la realizarea tuturor proiectelor sale; în cei 20 de ani cât a condus gimnaziul din Braşov, Johann Filstich a predat intens istoria Românilor şi i-a îndemnat pe mulţi dintre elevii săi să scrie mici disertaţii cu tematică istorică română. Johann Filstich a dobândit o faimă de specialist în istoria Românilor atât de mare, încât însuşi Constantin Mavrocordat i s'a adresat în 1742-43 cu rugămintea de a-i furniza datele esenţiale despre istoria veche şi medie a Românilor. La acest chestionar expediat de domnitorul fanariot din Iaşi, rectorul sas din Braşov a răspuns într'un chip care nu poate decât să confirme şi astăzi faima de care se bucura el la vremea sa. Ample referiri la Români se surprind şi la contemporanul şi concitadinul lui Filstich, profesorul universitar Martin Schmeizel. Semnificaţia şi însemnătatea acestor referiri sporeşte dacă ne gândim că Schmeizel a ţinut mai bine de două decenii prelegeri universitare

despre Transilvania, în care el i-a prezentat cât se poate de favorabil pe Români tinerilor studenţi din Halle şi Jena. In plus el a publicat extrem de multe lucrări, contribuind astfel de asemenea la răspândirea europeană a cunoştinţelor despre Români.

Ultimii doi mari cronicari bârseni cu preocupări mai intense faţă de Români sunt cei doi preoţi Josef Teutsch şi Thomas Tartler. La ei nu se poate surprinde încă o distanţare evidentă de la tradiţia cronicărească sub impulsul ideilor novatoare ale luminismului. Referirile lor la Români, e drept foarte numeroase şi variate în lucrări de dimensiuni impresionante, se înscriu în tradiţia consemnărilor analistice în care nu se face discernământ între întâmplarea minoră sau detaliu pitoresc şi între evenimentul istoric cu profunde consecinţe sociale, politice sau economice.

Luminismul european îşi face intrarea în istoria săsească prin reprezentanţii sibieni. Martin Felmer este cel care inaugurează seria istoricilor saşi "luminaţi". Inzestrat cu o inteligenţă vie şi cu o gândire istorică profundă, fiind de o hărnicie şi conştiinciozitate ieşite din comun, chiar pentru ridicatele şi obişnuitele pretenţii ale Saşilor, Martin Felmer este pionierul criticii istorice săseşti. El a consacrat Românilor o lucrare separată, a scris un tratat etnografic despre Saşi şi o istorie a Transilvaniei, care a servit generaţii întregi ca manual de prima mână. Meritul altui mare istoric sas din această a doua jumătate a veacului al XVIII-lea, Johann Seivert, pentru răspândirea cunoştinţelor despre Români, stă în primul rând în seria lucrărilor sale de istorie veche şi în cea de lucrări biografice şi istoriografice. El publică o serie de articole despre Români într'un periodic din Bratislava (Pressburg), în care se ocupă îndeosebi de istoria lor socială, articole ce impresionează şi astăzi prin logica şi gândirea istorică, prin analiza ştiinţifică a documentelor. Johann Seivert este şi acel istoric care prin lucrările sale exemplifică cel mai bine stadiul la care ajunsese spre finele veacului al XVIII-lea o evoluţie a istoriografiei săseşti, enunţate deja în însemnă-

rile din calendarele veacului al XVI-lea; este vorba de genul istoriografiei autobiografice şi biografice, în centrul căreia stau eruditi cu statornice preocupări pentru istoria românească. Autobiografia veacului al XVIII-lea (cele mai de seamă fiind desigur cea a lui Conrad Michael von Heydendorff şi a lui Georg Michael Gottlieb von Herrmann) este o istoriografie contemporană, devenită astăzi una din sursele importante pentru cunoaşterea istoriei Românilor şi a frământărilor şi revendicărilor lor. Mai amintim în sfârşit şi prima publicaţie periodică istorică din România de azi, "Siebenbürgische Quartalschrift", editată de sibianul Johann Filtsch în 7 volume între 1790-1801, în care este găzduită o serie de articole consacrate Românilor, între altele chiar luări de poziţie împotriva lui Eder, favorabile Românilor şi cererilor lor exprimate în Supplex Libellus Valachorum.

O premieră istoriografică săsească a veacului luminilor este corespondenţa ştiinţifică purtată de eruditi saşi cu savanţi străini sau chiar între ei; nu de puţine ori se schimbă numeroase scrisori pe teme româneşti, minore sau majore (bunăoară corespondenţa dintre Martin Felmer şi Daniel Cornides).

La sfârşitul scrierilor săseşti supuse analizei elogioase până acum stă opera uni medic sibian: Andreas Wolf, Beiträge zu einer statistisch-historischen Beschreibung des Fürstenthums Moldau, 2 volume, Sibiu 1805. Lucrarea e scrisă de către un observator extrem de atent şi inteligent, care a stat ani întregi în capitala Moldovei. Ea este cea mai valoroasă descriere a Moldovei făcută vreodată de către un neromân; devine de aceea un izvor extern de bază pentru cunoaşterea ultimei faze a regimului turco-fanariot din Moldova (Andreas Wolf este singurul Sas din veacul al XVIII-lea care a surprins acest regim),dar şi una din cele mai complexe, atotcuprinzătoare şi sigure prezentări ale societăţii, economiei, vieţii politice şi culturale, a mentalităţii colective ale Moldovenilor, într'o perioadă în care acest univers era în curs de a se transforma dintr'o societate feudală într'una burgheză. Totodată lucrarea lui Andreas Wolf

stă simbolic şi pilduitor pentru atitudinea Saşilor faţă de Români, de-a lungul întregei perioade pe care am analizat-o până acuma, ca şi pentru cele următoare până în zilele noastre.

Au existat de sigur şi excepţii, cea mai cunoscută fiind Joseph Carl Eder. El are mari merite istoriografice, fiind incontestabil unul din cei mai de seamă istorici luminaţi din a doua jumătate a veacului al XVIII-lea transilvan. Criticismul său l-a dus până la scepticism pus în slujba unei cauze politice străine de fapt Saşilor. Marea majoritate a istoricilor saşi din deceniul Supplexului s'au solidarizat cu Românii, Saşii fiind şi ei ameninţaţi, pe alt plan e drept, de către cercurile vieneze şi nobiliare interne. Cererile Românilor exprimate în Supplex Libellus Valachorum nu le ameninţau de fapt statutul lor privilegiat, acesta fiind pus sub semnul îndoielii cu mult înainte de către regimul habsburgic şi de către nobilimea maghiară. "Fapta" lui Eder nu a fost deci salutată în cercurile istoriografice săseşti, favorabile Românilor şi în care Eder nici nu a fost considerat Sas autentic, ci venetic, catolic şi maghiarofil. Notele critice ale lui Eder la ediţia sa a Supplexului au fost aspru criticate nu numai în străinătate (probabil tot din iniţiative săseşti!), ci chiar şi în interiorul Transilvaniei, de cel puţin trei istorici saşi, critica cea mai fondată fiind desigur cea publicată în periodicul istoric al Saşilor "Siebenbürgische Quartalschrift". Insuşi Eder a revenit asupra poziţiei sale în sensul schimbării atacurilor sale; într'un răspuns dat criticilor săi, el îşi mărturiseşte incompetenţa şi-şi explică sensul criticilor sale, care, în intenţia sa, nu se îndreptaseră asupra tuturor Românilor, ci numai asupra autorilor care au alcătuit Supplexul. Pentru o judecată obiectivă a poziţiei lui Eder faţă de Români ar fi necesară analiza lucrărilor sale consacrate Românilor şi nu puţine la număr, scrise în afara atmosferei Supplexului.

+ + +

Evoluţia istoriografiei săseşti în raport cu interesul purtat Românilor se înscrie pe o orbită a cărei trăsătură caracteristică este permanenta şi constanta preocupare faţă de Români, indiferent că e vorba de cei de dincolo de Carpaţi, sau de cei din imediata vecinătate ardelenească.

Evoluţia este dictată de ceea ce interesează şi de însăşi evoluţia istoriei Românilor; istoria politico-militară înainte de toate, de asemenea originea lor romană, limba lor romanică şi "legea" lor ortodoxă, adică acele însuşiri prin care Românii se deosebeau fundamental de Saşi; structura internă - politică, socio-economică -, destinul istoric cu precădere, mentalitatea colectivă sunt elemente de apropiere a Românilor de Saşi, resimţite ca atare şi de aceea mai puţin prezentate în istoriografia săsească, ele fiind pentru purtătorii ei lucruri de sine înţelese. De aceea ei reţin mai ales excepţiile de la aceste daturi comune şi oarecum fireşti.

Firul roşu al preocupărilor româneşti din cronistica săsească este istoria politică românească. Imbogăţirile dar şi renunţările sunt dictate pe de o parte de evoluţia din interiorul societăţii româneşti, iar pe de alta de evoluţia generală - independentă de cele dictate de mediul românesc - a istoriografie săseşti, hrănită şi orientată în esenţa ei de curentele istoriografice occidentale.

Singura permanenţă externă a istoriografiei săseşti este preocuparea ei faţă de Români. Pentru această permanenţă, care ni se pare justificarea majoră a acestei laude, sfârşitul veacului al XVIII-lea nu reprezintă nici un hotar, nici un criteriu de periodizare. Bazele relizărilor româneşti ale istoriografiei săseşti din veacul trecut şi al nostru se pun de fapt în veacul luminilor, unele chiar în cel al umanismului şi al Reformei şi al barocului veacului al XVII-lea. Metoda şi concepţia s'au declinat mereu, supuse fiind timpurilor, nu însă preocuparea Saşilor istoriografi faţă de Români. Ea apare la primii cronicari anonimi în epoca

umanismului transilvan şi a Reformei, adâncită în veacul al XVII-lea şi exprimată apoi în cel al luminilor în ample monografii, colecţii de cronici şi documente româneşti, studii speciale consacrate Românilor.

Această frumoasă tradiţie românească a istoriografiei săseşti nu se întrerupe în secolul al XIX-lea, ea este dimpotrivă cultivată şi respectată cu un conservatism pozitiv rar întâlnit; conservatismul este de natură exterioară, înnoirile sunt de natură esenţială, calitativă. Această fericită îmbinare între conservatism şi novatorism se transmite istoriografiei săseşti din veacul nostru, până în zilele noastre; lauda noastră se înscrie declarat în şirul preocupărilor, devenite tradiţionale şi constante, ale Saşilor faţă de Români, chiar dacă această întâlnire se realizează în afara spaţiului istoric predestinat acestei întâlniri.

O LEGENDĂ LOCALĂ UCRAINIANĂ PRIVIND CREŞTINAREA MOLDOVEI IN SEC. I +)

de Val CORDUN

După cum arată titlul acestei scurte comunicări, este vorba de un text folcloric ucrainian reflectând evenimente din trecutul îndepărtat al poporului român vecin. Textul a apărut în vol.12 pe 1902 al cunoscutei colecţii "Etnografičnyj Zbirnyk" de sub redacţia etnografului ucrainian de reputaţie internaţională Volodymyr Hnatjuk; recenzia la acest volum, semnată de Alexander Brückner, sub titlul "Neuere Arbeiten zur slavischen Volkskunde", a apărut în Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd.13 (1903), p.237. Textul care ne interesează aici, nr.178, a fost cules de O.Rozdolskyj în anul 1900 de la bătrânul Ilia Fedak, în vârstă de 74 de ani, în satul Poleany situat nu departe de Kutî. Fiind vorba de o zonă de contacte directe, vii şi permanente, între Ucrainieni şi Români, acest text prezintă pentru noi un interes deosebit. Vom da întâi lectură primei părţi, în traducerea noastră:

"Când Isus Christos era în vârstă de 12 s'a dus Isus Christos cu Fecioara Maria şi Iosif la praznic la biserica din Ierusalim pe care însuşi Domnul Dumnezeu o întocmise şi înălţase, o zidise. La praznicul cela au venit popoare din toate părţile, preoţi şi dregători lumeşti şi fel de fel de boieri. Când praznicul s'a sfârşit, Fecioara Maria a pornit cu Iosif, au ieşit din biserică, iar Isus Christos a rămas să stea de vorbă cu feţele duhovniceşti mai mari, şi toţi

+) Textul comunicării prezentate la Sesiunea Institutului Român de Cercetări, Freiburg i.Br., Octombrie 1982.

se minunau de mintea lui, căci la toate întrebările ce i se puneau el răspundea şi răs-răspundea, iar întrebările pe care el le punea lor, ei nu le puteau înţelege. Din ţara grecească era tare multă lume acolo, căci Grecia e aproape, şi toţi priveau la Isus Christos şi luau aminte la convorbirea lui cu cei mari, căci ţara grecească era luminată mai presus de toate celelalte ţări, aceştia erau oameni învăţaţi.Şi aşa grăiesc Grecii între ei că acesta nu este om, copilul acela, la fel ca ceilalţi oameni, căci fiind nevrâstnic nu avusese când să înveţe la şcoli, dar ştia mai multe decât toate căpeteniile: o! ziceau ei, acesta va fi Mântuitorul nostru, căci el este Dumnezeu, nu este om. Aşa grăiau Grecii între ei şi îndată crezură în el ca unul care este Mântuitorul şi i se închinară lui. Şi oameni de alte credinţe prinseră a se alipi de Greci întru credinţa lor pravoslavnică - şi Turci se alipiră de Greci, la credinţa cea mântuitoare. Atunci Turcul purcese a ucide tare mulţi dintre ei, dintre Creştini, Greci, adică, ca să nu creadă în Isus Christos, ci să se ţină de credinţa cea veche. Dar niciunul din creştini nu se lepădă de Isus Christos, ci de o sută de ori mai vârtos evlavia îşi săvârşeau. Turcul trimitea oşti asupra lor, asupra creştinilor adică, ca să-i prindă pe creştini şi să-i ducă la grele chinuri turceşti. Şi atunci Grecii aşa se sfătuiră: - Este o ţară de sine stătătoare, acolo între râurile Babilonului, să purcedem într'acolo, acolo vom avea pace, nu vom atârna de niciun monarh, acolo vom fi de sine stătători şi acolo îl vom preamări pe Dumnezeu, îl vom cinsti şi ne vom ruga de el să ne trimită harul său. - In ceas de noapte Grecii purceseră din ţara lor în ţara Babilonului. Ajunseră acolo, între râurile Babilonului şi îşi aninară organele lor de crengile unor sălci - căci se aflau acolo trei sălci împreunate, ca trei degete de la o mână. Şi purceseră să înalţe o biserică. Turcul, când cunoscu unde se află Grecii cei fugari, îşi trimise oastea asupra lor. Oastea turcească ajunse la râurile Babilonului pe vreme de noapte şi pe acei creştini pe care îi putură prinde îi mânară în ţara turcească spre a fi daţi chinurilor. Iar Grecii care au putut scăpa s'au împrăştiat în două părţi:o parte a pornit în ţara Canaania,în

ţara Canaanească adică, iar cealaltă a ajuns în Galiţia. In Galiţia au venit doi episcopi, în pădurea aceea de deasupra stâncii, în locul ce se numeşte acum satul Skaĭnîk (de la Poleanî la Mîsiv, iar de la Mîsiv la Kutî sau la Skaĭnîk cam o milă de loc ar fi până la Skaĭnîk). Unul din episcopi zice: "Eu rămân aci", - iar celălalt episcop zice: "Eu merg mai departe". Şi aşa unul a rămas în pădurea de deasupra stâncii, adică la Skaĭnîk, iar celălalt a pornit spre Moldova. Acolo episcopul cel moldovean s'a ţinut de ortodoxie mai cu străşnicie decât cel Galiţian, căci episcopul moldovean a statornicit aşa credinţa, ca toţi creştinii să-i ţină pe Jidovi de spurcaţi, aşa fel ca un Jidov să nu se aşeze la un creştin pe laviţa goală, ca să-i spurce creştinului laviţa; creştinii din Moldova să aibă nişte scândurele pe care să le pună pe laviţă atunci când un Jidov voia să se aşeze pe laviţă; iar în Galiţia a rămas un episcop blajin şi milos şi nu-i supăra pe boieri întru nimica".

De aci înainte textul nu mai pomeneşte de Moldova.Vom reda totuşi un scurt pasaj în continuare, conţinând unele amănunte care pot contribui la o mai bună înţelegere a textului citat până acum:

"In pădurea de deasupra stâncii episcopul puse să se taie un stejar iar din crengile lui să împletească un sălaş vremelnic. Episcopul porunci creştinilor să se suie pe un brad de pe culme ca să afle dacă nu se vede cumva vreun oraş.Unul din creştini se sui pe brad şi zări târguşorul care se numeşte Bereziv, dară niciun alt oraş nu se mai afla acolo în anul al optsprezecelea de la naşterea lui Isus Christos. Şi aşa se duseră cu toţii în acel târguşor ca să cumpere toate cele ce aveau de trebuinţă, şi se întoarseră înapoi în pădurea de deasupra stâncii. Trecând lângă stejarul cela tăiat, văzură, stând pe buturuga stejarului acela, o cucoană cu un prunc în braţe, şi era lumină mare în pădurea din jur. Episcopul se opri cu oamenii lui, iar cucoana grăieşte către oamenii aceia, către acei creştini:"Nu vă temeţi, creştini; veniţi mai aproape, eu sunt Maica Domnului care am venit aci, după voi". - Atunci episcopul se apropie cu norodul său şi se închină

Maicii Domnului la buturuga aceea. Şi îndată înălţară Grecii o biserică - şi aşa fel o înălţară ca altarul să fie pe acea buturugă; iar Maica Domnului a stat tot timpul pe buturugă până ce au gătat altarul. Şi episcopul cu creştinii lui au aşezat-o pe altar, adică de pe buturugă pe altar, şi icoana asta este chiar aceeaşi Maica Domnului care în anul al optsprezecelea după Naştere venise la episcopul cel ortodox".

Dacă ne punem întrebarea, firească, în ce măsură acest text folcloric poate reflecta vreo realitate istorică, trebuie să ţinem seama de deosebirea esenţială, sub acest aspect, între criteriile cu care abordăm un document scris de o parte, şi un document al tradiţiei orale, pe de alta. In folcloristică s'a constatat că memoria populară reţine amintirea unui eveniment istoric cel mult vreme de 200 de ani, şi aceasta cu inevitabile confuzii. In cazul de faţă avem de a face cu relatarea unor evenimente petrecute acum aproape 2.000 de ani, ceea ce ar anula deci orice perspectivă de căutare a unui adevăr istoric. Anumite detalii însă, de o natură foarte specială, conţinute în textul citat, nu pot să nu trezească atenţia noastră - cu atât mai mult, cu cât este vorba de primele începuturi ale creştinismului, perioadă pentru care istoria dispune de prea puţine date certe în general, şi în special în ceea ce priveşte teritoriul României de azi. Astfel încât orice relatare folclorică în acest domeniu merită interesul nostru, cel puţin sub beneficiu de inventar. Totodată însă un text ca cel de faţă prezintă interes şi sub alt aspect decât cel istoric propriu zis implicat aici, şi anume sub aspectul important şi el până la urmă tot din punct de vedere istoric, al imaginei pe care şi-o face un popor despre vecinii săi imediaţi. In acest caz avem de-a face cu un document al cărui valoare nu poate fi pusă la îndoială.

Dar nici posibilităţile considerării acestui text ca ecou al unei epoci mult mai îndepărtate nu pot fi total nesocotite, întrucât principiul care limitează memoria istorică folclorică la 200 de ani este formulat sub rezerva că în cadrul prezenţei unor factori favorizanţi, ea poate conserva amintirea unor evenimente dincolo de această limită: de pildă

legarea lor de anumite monumente materiale care menţin şi reîmprospătează mereu memoria localnicilor. In aceeaşi colecţie a lui Hnatjuk avem, de pildă, textul nr.181 intitulat "Despre sfinţii Cazaci" şi relatând venirea pe aceste meleaguri a 300 de Cazaci ucrainieni, supravieţuitori ai nimicirii zaporojenilor de către Moscova. Evenimentul este legat de un atelier de potcovărie, existent încă în perioada culegerii textului, precum şi de pădurea învecinată, unde Cazacii găsiseră refugiu într'o grotă, continuând să ducă aici o existenţă legendară în aşteptarea ceasului trezirii lor dintr'un somn letargic spre a-şi desăvârşi misiunea. La data culegerii amintirea evenimentelor istorice implicate mai putea fi încă vie, cu atât mai mult, cu cât ele atingeau în mod direct interesele vitale şi actuale ale populaţiei locale - zaporojenii fiind simbolul luptei împotriva iobăgiei şi asupririi de către străini şi totodată vajnici apărători ai creştinismului ortodox. Dar legarea acestor evenimente de monumentele locale materiale, cum ar fi atelierul de potcovărie şi pădurea mereu prezentă în vecinătate a contribuit, desigur, şi la reactualizarea permanentă a unor evenimente cu o vechime mult mai mare. Şi anume, cităm aici întocmai cuvintele cu care începe acel text:

"Cândva, foarte de mult, erau nişte oameni cazaci,care se luptau cu păgânii pentru credinţa noastră. Iar aceşti Cazaci trăiau în ţara în care azi stăpâneşte Muscalul, căci pe vremea aceea Muscalii nu erau încă, ci era numai un neam păgân, Tătari sau Turci..."

Mai departe naratorul spune că aceşti Cazaci izbândeau întotdeauna în lupta lor, fiind ajutaţi de Dumnezeu.Dar odată au păcătuit greu şi atunci, drept pedeapsă, Tătarii s'au făcut stăpâni, iar din aceşti Tătari se trag Muscalii acei cere stăpânesc azi. Vedem aşadar că în acest text este prezentată într'o telescopare cronologică caracteristică folclorului, o perioadă istorică amplă care începe cu vremea când încă nu existau Muscali.

Revenind la textul nostru privind venirea celor doi episcopi greci, constatăm şi aici prezenţa unor factori materiali favorizanţi: în primul rând icoana actuală din biserică,

dar şi întregul peisaj înconjurător - pădurea de deasupra stâncii şi satul Skalnîk numit după această stâncă, târguşorul Bereziv care ar fi existat încă de pe atunci. Am putea spune că în felul acesta sunt citaţi tot atâţia "martori oculari". Un alt fact favorizant care trebue, fireşte, luat în consideraţie, este situaţia periferică a zonei şi caracterul ei izolat, fapt care contribue în mare măsură la o bună conservare a tradiţiei orale. Textul "Despre sfinţii cazaci" constitue şi el o excelentă ilustraţie în acest sens.

In acest dublu cadru va juca un rol important şi caracteristica informatorului, care poate fi examinată sub două aspecte, de altfel strâns legate între ele: cel al repertoriului şi cel psihologic, al personalităţii sale. După cum putem constata din materialele publicate în aceeaşi colecţie, repertoriul bătrânului Ilia Fedak este specializat în domeniul religios: astfel o versiune despre cei trei crai de la răsărit şi o versiune a fugii Maicii Domnului în Egipt, asemănătoare legendelor culese în Bucovina şi prezentate de părintele S.Fl.Marian (Legendele Maicii Domnului, Bucureşti, 1904 - lucrare de care, din păcate, Dähnhardt nu avea cunoştinţă la redacterea celui de-al doilea volum al monumentalei sale lucrări "Natursagen",II, volum apărut în 1909). Această specializare a repertoriului se explică prin profunda religiozitate a naratorului, manifestă în înflăcărarea cu care apără ortodoxia aşa cum se poate vedea din întregul text. Acesta, prezentând în continuare o viziune panoramică a istoriei creştinismului, o viziune care ar putea fi numită enciclopedică, căci se referă nu numai la creştinarea Kievului, a Lituaniei şi Poloniei, ci şi la conflictul dintre Roma şi Răsărit, se încheie cu o pasionată pledoarie în favoarea adevărului credinţei ortodoxe. Avem de-a face deci, în persoana lui Ilia Fedak cu un informator personal angajat şi competent.

Competent, bineînţeles, la nivelul folcloric. Această precizare nu trebue luată însă în sens pejorativ. Ea înseamnă doar că un document folcloric necesită o abordare specială. Dacă abordăm textul nostru cu criteriile obişnuite în cazul documentelor istorice propriu zise, vom constata îndată nu

numai imprecizium terminologice, ci şi numeroase anacronisme şi contradicţii logice, fapt care ne-ar determina să-i refuzăm orice credibilitate. Dacă acceptăm însă anumite convenţii, textul folcloric ne apare în altă lumină. Să luăm cazul impreciziunilor terminologice. Astfel, menţionând conflictul dintre Apus şi Răsărit, Ilia Fedak opune Romei nu Bizanţul (sau Ţarigradul), ci Ierusalimul. Este evident că aceasta sprijină afirmaţia lui Ilia Fedak, după care credinţa ortodoxă provine direct de la sursă şi a rămas nealterată. Dar, ţinând seama şi de alte materiale folclorice, putem presupune că este vorba de o tradiţie mult mai generalizată. Vorbind despre prigonirea primilor creştini de către Turci,Ilia Fedak comite un anacronism strident - dacă luăm termenul folosit de el la valoarea sa nominală. Intr'un alt text al aceluiaşi informator şi publicat în aceeaşi colecţie sub nr. 43, cei trei crai de la Răsărit sosesc la "cetatea Ierusalimului unde locuia împăratul turcesc". Prin urmare, "Turcii" simbolizează puterea păgână prigonitoare a creştinilor.Este interesant de remarcat că la nivelul folcloric există totuşi conştinţa caracterului relativ, convenţional al unei asemenea terminologii. Un exemplu îl vedem în textul menţionat privind "Sfinţii cazaci", unde informatorul îi defineşte pe adversarii lor folosind cu o vădită ezitare expresia "Turci, sau Tătari...", înţelegând prin această nesiguranţă: "sau cum li s'o mai fi spunând". Aici Turcii respectiv Tătarii, o apariţie istoric mai recentă şi mai proaspătă în amintirea poporului, se substitue, ca termen generic, duşmanilor creştinismului de pe vremea când Muscalii nu existau încă - Avari, Pecenegi, Polovţieni. Deci, referire la împrejurări istorice reale cu anularea terminologiei folosite şi aluzia la existenţa unei terminologii mai precise.Marcarea acestei incertitudini este dovada unei onestităţi intelectuale şi sugerează totodată posibilitatea articulării celor două moduri de prezentare - cel istoric ştiinţific şi cel al tradiţiei locale.

In textul de care ne ocupăm aici dăm de un alt anacronism care constitue în acelaşi timp şi o contradicţie logică flagrantă;apariţia Maicii Domnului cu pruncul în braţe, venită în urma misionarilor creştini. Ar fi însă un exces de

pedanterie să ne formalizăm de această incongruenţă. Este evident că această figură este percepută aici ca un simbol pe planul realităţii spirituale - în acelaşi fel ca şi în biserică unde icoana Maicii Domnului se învecinează cu Patimile lui Isus Christos.

In cadrul textului nostru imaginea Născătoarei de Dumnezeu stând pe buturuga stejarului tăiat este purtătoarea unei semnificaţii istorice mai ample: ea se confundă cu imaginea Marei Zeiţe, Magna Mater, a cărei cult s'a contopit, după cum se ştie, cu cel creştin. Imaginea pe care ne-o prezintă textul nostru este deosebit de sugestivă: Născătoarea de Dumnezeu, cea creştină, grefată, aproape în sensul literal al cuvântului, pe stejarul ale cărui rădăcini, înfipte imuabil în solul strămoşesc, continuă să se hrănească cu aceeaşi sevă. Contopirea organică a două culte într'un singur altar. Contextul nu conţine nicio aluzie la vreun conflict, înfăţişându-ne , în schimb, în câteva trăsături succinte dar elocvente, tabloul introducerii paşnice a creştinismului pe aceste meleaguri. După cum ne arată textul în continuare, nu tot astfel s'au petrecut lucrurile în ceea ce priveşte propagarea creştinismului mai la Nord: în Polonia şi în Lituania el a întâmpinat o rezistenţă dârză care nu a putut fi frântă decât sub ameninţarea unei epidemii mortale - o molimă necunoscută până atunci: strănutul. Iar în Kievul lui Vladimir, textul face menţiune de presiunea forţei armate într'o parafrazare a cronicii lui Nestor.

Putem socoti deci că această tradiţie locală - redactorul nu menţionează paralele - ne oferă o informaţie cu caracter istoric privind introducerea paşnică a creştinismului pe aceste meleaguri. In ceea ce priveşte teritoriul României de astăzi se ştie că şi aici creştinismul a pătruns într'un mod organic, fără zguduiri dramatice.

Ca un anacronism deosebit de aberant ne apare datarea venirii episcopilor cu anul al 18-lea de la naşterea lui Isus Christor. Nu este vorba de vreo inadvertenţă - afirmaţia se repetă într'unul din pasajele următoare. Am putea trece uşor peste această datare evident imposibilă. Ne putem totuşi întreba de unde poate veni această cifră ciudată pretinzând la o inexplicabilă precizie?Această cifră o regăsim la Gnosticii Valentinieni şi Ofiţi, după care Isus ar fi transmis o învăţătură esoterică unui cerc restrâns de iniţiaţi vreme de 18 luni după Invierea sa - nu după naştere. Şi e vorba de luni, nu de ani. Admiţând eroarea agentului folcloric în această privinţă, cifra "18" rămâne totuşi interesantă.După alte texte gnostice calculul acesta se face în ani, astfel: 12 ani după Inviere în Pistis Sophia (Leisegang, Die Gnosis,1924=1955,p. 350 urm.).Textul nostru folcloric ar conţine deci o indicaţie în direcţia tradiţiei esoterice gnostice. Că această indicaţie nu este lipsită de substanţă ne-o dovedeşte prezenţa ei şi în folclorul românesc şi anume în Moldova de Nord,deci în imediata vecinătate. In două din variantele publicate de părintele S.Fl.Marian în "Legendele Maicii Domnului"(p.161 şi 176),Maica Domnului, căutându-şi Fiul răstignit,se tângue:

"Că numa-un fiu am avut,
Doisprezece ani nu l-am văzut"

respectiv:

"Că numa-un fiu am avut
Şi pe acela l-am perdut
Şi doisprezece ani au trecut
De când nu l-am mai văzut".

Avem şi în acest caz o incongruenţă flagrantă: Maica Domnului îl găseşte pe Isus răstignit pe cruce. Iar că este vorba de o temă gnostică rezultă clar din faptul că Isus,de pe cruce, îi împărtăşeşte învăţătura sa, revelându-i sensul esoteric, necunoscut până atunci, al jertfei sale.(v.Cordun, <u>La grande légende des caractères</u>,în Bul.Bibl.Rom.vol.VII(XI), serie Nouă, Freiburg, 1979, pp.139-210).

Vedem încă odată modul n care tradiţia orală tratează amănuntele cronologice, preocupându-se în primul rând de semnificaţia spirituală a evenimentelor care se situează pe un alt plan decât cel cotidian.

Textul lui Ilia Fedak conţine şi o altă indicaţie în direcţia Gnosticismului - atunci când insistă, cu amănunte care nu apar în Evanghelia lui Luca,asupra învăţaţilor greci prezenţi în episodul din Templu şi subliniind că erau oamenii cei mai luminaţi. Ceea ce spune în clar că nu poate fi vorba decât de Gnostici. De altfel, însăşi figura copilului revelând doctrina esoterică constitue o temă caracteristică gnos-

tică - mai mult: este o temă universală,d.p. Vişnu. Că în cazul copilului-Isus este vorba de o doctrină esoterică textul nostru ne-o arată cât se poate de limpede atunci când menţionează că nimeni din cei de faţă n'a ştiut răspunde la întrebările pe care le punea dânsul. Convertirea subită a învăţaţilor greci este deci pe deplin justificată. Felul în care acest text folcloric descrie episodul din Templu ni-l prezintă ca un moment hotărîtor şi dramatic în istoria spirituală a omenirii, o revoluţie spirituală de dimensiuni planetare. Şi aceasta cu o uimitoare economie de mijloace artistice: Isus nu numai că răspundea la toate întrebările ce i se puneau, ci şi "răs-răspundea". Isus nu era doar un copil-minune trezind admiraţia prin performanţele sale. El "răs-răspundea" - era deci o dispută în care Vechiul Testament, reprezentat aici prin somităţile sale, a ieşit înfrânt, a fost anulat. De aici certitudinea învăţaţilor greci: acesta este Mântuitorul. La Luca acest ascuţiş nu apare: episodul este rotunjit, redus la o performanţă, neobişnuită dar fără altă semnificaţie:"46. Şi după trei zile l-au găsit în biserică, şezând în mijlocul învăţaţilor, ascultându-i şi întrebându-i.47.Şi toţi cei ce-l auzeau se mirau de înţelepciunea şi răspunsurile lui".(Luca,2,46-47). In textul nostru folcloric nu apare nicio aluzie la răspunsul dat de Isus părinţilor săi în Luca 2,48:"La ce era să mă căutaţi? Nu ştiaţi oare, că Eu trebue să fiu în cele ale Tatălui meu?".In schimb, nu găsim la Luca nici cea mai vagă aluzie la faptul că somităţile Vechiului Testament nu puteau înţelege întrebările puse de copilul-Isus.

Incă o indicaţie în sensul Gnosticismului apare şi în menţionarea ţării dintre râurile Babilonului din care veneau cei doi episcopi - Mesopotamia constituia, într'adevăr,un focar important din care s'a propagat Gnosticismul. Şi tot în sensul Gnosticismului vorbeşte şi respingerea Vechiului Testament de către episcopul din Moldova, care s'a ţinut de ortodoxie mai cu strşnicie decât cel din Galiţia. Am putea adăoga că şi polarizarea aceasta între un curent mai"rigorist"şi unul mai "liberal" constitue o trăsătură caracteristică a Gnosticismului.

Menţionarea acestei deosebiri dintre episcopul din Moldova şi cel din Galiţia are însă o semnificaţie care depăşeşte

cadrul contextului în care apare cu o funcţie narativă limitată. Dar poate că nu ne-am înşela prea mult dacă am presupune că memoria folclorică nu ar fi reţinut acest amănunt,cu atât mai mult cu cât el se plasează dincolo de orizontul local imediat - dacă nu ar fi vorba de o constantă istorică. Şi anume, de imaginea pe care poporul ucrainian şi-o face despre poporul român vecin. Vom ilustra această imagine cu un exemplu luat tot din folclorul ucrainian, şi tot în domeniul spiritual. In unele variante galiţiene şi din Ucraina Subcarpatică ale colindelor care debutează prin motivul construirii unei biserici precosmice "dinaintea tuturor veacurilor",printre meşterii constructori, alături de gazda, căruia îi este închinată colinda, de Sf.Gheorghe călare sau de "trei vulturi",apar "Valchii", resp."Volosî", adică Valahii - echivalaţi deci cu figuri mitice sau simbolice, şi, totodată, fiind vorba de un etnonim familiar, percepuţi ca un popor de iniţiaţi (Textele cf.Hnatjuk,Koldjadky i ščedrivky t.I,Etnografičnyj Zbirnyk vol.35 (1914),p.190;Holovackyj,Narodnyja pesni Galickoj i Ugorskoj Rusi,Moskva 1878, vol.II,p.12).

Comparând între ele textele conţinând acest motiv al construirii bisericii putem uşor constata că textele moldoveneşti sunt mult mai bine conservate, mai bogate şi mai arhaice faţă de textele galiţiene, care sunt fruste şi fragmentare,vădind un proces de dezagregare avansat. Fapt care confirmă cât se poate de concludent că Moldovenii (textele ucrainiene folosesc fără discriminare Moldoveni şi Valahi) s'au ţinut într'adevăr "mai cu străşnicie" de tradiţia lor spirituală. Şi aceasta de-a lungul veacurilor. Deci,o constantă istorică - atât în ceea ce priveşte interesul Ucrainienilor pentru cele ce se petrec în ţara vecină, cât şi în ceea ce priveşte imaginea despre această ţară, ca una păstrătoare prin excelenţă a străvechiei tradiţii spirituale. Ambele aspecte duc la noţiunea unei comunităţi spirituale solidare în decursul istoriei.

Ilustraţii dintr'o epocă mai recentă pot fi găsite în studiile lui Grigore Nandriş (The Relations between Moldavia and Ukraine according to Ukrainian Folklore,in:The Ukrainian Review, vol.V,1958,No.1,p.3-28; Mélanges de l'école roumaine en France, Paris,1924,p.1-36). Citām,bunăoară,în versiune franceză:

"Volochine, Volochine
Apprends-moi l'ensorcellement"

sau "Je ne sais que faire
Je ne sais à qui prendre conseil,
Je prendrai conseil au prêtre Valaque".

Din aceste cântece aflăm că pentru Ucrainieni Moldova este ţara refugiului şi a libertăţii. Şi atunci este uşor de înţeles sentimentul bardului din poemul lui Tara Ševčenko "Haidamacii", care cântă în tabăra răsculaţilor în ajunul bătăliei:

"Volochy, Volochy,
Lyšylos' vas trochy,
I vy Moldovany
Davno vje de pany
Na svojij zemli"

adică:"Valahi, Valahi/ Aţi rămas puţini/ Şi nici voi, Moldoveni/ Nu mai sunteţi stăpâni/ In a voastră ţară". Cuvinte în care se aude atât tristeţea profundă faţă de soarta vitregă a poporului vecin, cât şi evocarea lui ca simbol al dragostei de libertate; cuvinte pline de sens adânc, menite să-i îmbărbăteze pe răsculaţi prin referirea la solidaritatea istorică şi spirituală între cele două popoare.

Textul pe care l-am examinat aici privind începuturile creştinismului pe aceste meleaguri ne prezintă această solidaritate într'o concepţie folclorică îmbrăţişând o perioadă istorică foarte vastă, începând de la vremuri îndepărtate şi implicând chiar epoca preistorică - ne prezintă imaginea globală a permanenţei unei comunităţi spirituale.

DER EINFLUSS SCHOPENHAUERS
AUF DAS LYRISCHE SCHAFFEN MIHAIL EMINESCUS

von Aug. Alex. BIDIAN

In der Persönlichkeit Eminescus treffen sich in einer außergewöhnlichen Weise der lyrische Dichter besonderer Gefühlsempfindlichkeit, der philosophisch, sozial und politisch interessierte scharfe Denker und der Schriftsteller großer Gestaltungskraft. Seine überragende Intelligenz, sein Gedächtnis, dem nichts entschwand, was sich ihm einmal eingeprägt hatte, seine unerschöpfliche Arbeitskraft haben zusammen mit der dichterischen und denkerischen Begabung dazu geführt, daß Eminescu zu dem "Stifter", könnte man sagen, der rumänischen literarischen Sprache wurde. Sein prägender Einfluß ist aber nicht nur auf die rumänische Sprache und Literatur beschränkt; er trifft auf den Geist des Rumänentums selbst. Die Dichtung Eminescus hat die geistige Identität, die sich schon seit der "Latinistischen Schule" angebahnt hatte, zu voller Reife gebracht, ihr in den feinsten Nuancen Ausdruck verliehen und sie auch in der Seele des einfachen Rumänen zum Aufleuchten gebracht. Das ist auch der Grund, warum Eminescu im Bewußtsein des rumänischen Volkes und in den breiten Kreisen der Kritiker als der Gipfel der rumänischen Dichtung angesehen wird, obwohl nach ihm eine Reihe hervorragender Dichter wie Lucian Blaga, Ion Barbu, Todor Arghesi - um nur ein paar Namen zu nennen - als gleichrangig betrachtet werden können.

Da dieser Vortrag auch für ein deutsches Publikum gedacht ist, möchte ich jetzt einiges über Eminescus Lebensbahn

berichten. Väterlicherseits waren seine Ahnen seit Beginn des 18. Jahrhunderts "răzeşi", d.h. freie Bauern. Sein Großvater war Kantor, sein Vater Gheorghe, der 1840 Raluca, die Tochter des Truchseß (stolnic) Jurascu aus Joldeşti heiratete, wurde mit Hilfe des Bojaren Bals, bei dem er als Sekretär tätig war - er sprach und schrieb deutsch - 1841 geadelt. Raluca brachte in die Ehe ein Landgut und Bargeld, so daß die neugegründete Familie eine gesicherte Existenz hatte. Manche Ahnenforscher behaupteten schon zu Lebzeiten Eminescus, daß er angeblich von Türken, Ruthenen, Bulgaren, Polen, Albanern oder sogar von Persern oder Schweden abstamme. Auf all diese Behauptungen antwortete Eminescu einmal einem, der meinte, daß er kein Rumäne sei, mit den Worten: "Ich ärgere mich nicht darüber, wie sich meine Person in Ihren Augen spiegelt, denn von so einem Spiegel kann ich keine andere Widerspiegelung erwarten."

Eminescu wurde als eines von elf Kindern am 15. Januar 1850 in Ipoteşti, wo der Vater ein Gut gekauft hatte, oder im naheliegenden Botoşani geboren. Sein Vater schickte ihn nach Czernovitz zur deutschen Hauptschule, die er 1860 als fünftbester von 82 Schülern absolvierte. 1860 kam er auf das k. und k. Obergymnasium zu Czernovitz. Hier aber machte er sich und seinen Lehrern das Leben schwer. Zweimal ging er sogar durch. Das zweite Mal ließ ihn sein Vater gefesselt zurückbringen. 1864 schloß er sich einer Theatergruppe an und durchreiste mit dieser Transsylvanien und das Banat. Nach Berichten soll er in Sibiu (Hermannstadt) die 3. Gymnasialklasse absolviert haben. Im Herbst 1864 ist Eminescu Gerichtsschreiber in Botoşani. 1865 kommt er wieder nach Czernovitz, also ins Ausland (denn seit 1775 ist die nördliche Moldau unter österreich-ungarischer Herrschaft), um sein Studium fortzusetzen. Am 9. März 1866 erscheint sein erstes Gedicht in Pest in der Zeitschrift "Familia" von Josif Vulcan. Im Sommer verließ er Czernovitz und ging zu Fuß nach Blaj. Er wollte unbedingt in diese Stadt, wo nach seinen Aussagen "die Sonne des Rumänentums aufgegangen ist". Von Blaj ging

er nach Alba Julia, Sibiu, und dann über die Karpathen nach Rumänien (Muntenia). Mit einer Theatergruppe zog er 1867 durch Muntenien. 1868 ist er wieder in Transsylvanien, und im Herbst desselben Jahres wird er Souffleur am Nationaltheater in Bukarest. Als er im Sommer mit diesem Theater auf Tournee in Czernovitz ist, zwingt ihn sein Vater, nach Hause zurückzukehren. Im Herbst 1869 schickt er ihn zum Studium nach Wien.

Von 1869 bis 1872 besucht Eminescu hier philosophische, geschichtliche, juristische, sozial-politische und Anatomie-Vorlesungen, ohne sich für ein bestimmtes Studium zu entscheiden. Im Herbst 1872 fährt er mit einem Stipendium nach Berlin und immatrikuliert sich als ordentlicher Student. Er besucht Vorlesungen über Philosophie bei Dühring (Logik und Prinzipien der Philosophie), bei Zeller (Geschichte der Philosophie), und andere. Obwohl er, wie mit Maiorescu, dem neuen Kultusminister, vereinbart war, in Berlin seinen Doktor der Philosophie machen sollte, kehrte er schon nach dem Sommersemester 1874 über Königsberg, Krakau und Lemberg nach Rumänien zurück. Enttäuscht ernannte ihn Maiorescu zuerst zum Direktor der Universitätsbibliothek in Iasi und später zum Schulinspektor. Ein Jahr später dankt die konservative Regierung ab und Eminescu verliert seine Stelle. Enttäuscht von Menschen, Institutionen, Regierung und von der Geliebten, Veronica Micle, zieht er sich verbittert zurück. Jetzt entsteht die große Freundschaft mit Ion Creanga, dem großen rumänischen Erzähler, in dessen Häuschen in Iasi Eminescu eine Zeitlang Zuflucht gesucht hatte. Für eine kurze Zeit übernahm er dann die Herausgabe der Zeitung "Curierul de Iasi", und im Herbst 1877 übersiedelte er nach Bukarest, wo er Redakteur an der konservativen Zeitung "Timpul" wurde und mit dem bedeutendsten dramatischen Schriftsteller Ion Luca Caragiale und dem Erzähler Ion Slavici zusammentraf. Hier schrieb er seine berühmtem politischen, manche bis heute aktuellen Artikel, die seinen besonderen Scharfsinn und seine politische Nüchternheit bezeugen. Mit erstaunlichem Eifer gibt er sich dieser Tätigkeit hin. Langsam verlassen ihn aber die

Kräfte; die Krankheit, die er sich wahrscheinlich in Wien zugezogen hatte, macht sich allmählich spürbar, und am 28. Juni 1883 trübt sich zum ersten Mal sein Geist. Mit Hilfe Maiorescus, der mehr denn je als Stütze in seiner Nähe war, kam er in die Klinik von Dr. Sutu und dann in die von Ober-Döblin bei Wien, wo auch Lenau gelegen hatte. Die Behandlung brachte eine vorübergehende Besserung. Nach einer Italienreise kehrte Eminescu dann nach Iasi zurück. Eine Zeitlang war er Hilfsbibliothekar, aber am 9. November mußte er wieder in die Heilanstalt, in das Kloster Neamtu, eingeliefert werden. Da bleibt er bis Ostern 1887, dann nahm ihn seine Schwester Harieta in Pflege nach Botoşani. Nach einer Kur im Sommer 1887 im Ausland kam er erholt zurück nach Botoşani, von wo ihn Veronica Micle nach Bukarest holte. Im Frühjahr 1889 mußten ihn seine Freunde erneut in eine Heilanstalt einliefern, wo er am Donnerstag, dem 15. Juni an Herzversagen starb.

Eminescus literarisches Schaffen umfaßt nur 17 Jahre. Die schwere Krankheit und die dadurch bedingte kurze Schaffensperiode machten die Verwirklichung aller seiner Projekte unmöglich. Dennoch zeigt sein Werk den Gipfel der rumänischen Lyrik, dessen Höhe auch heute in einer ganz veränderten literarischen Landschaft die bewundernden Blicke mit derselben Kraft auf sich zieht wie eh und je. Die Größe seines Werkes wurde von den Zeitgenossen und noch Jahrzehnte danach als ein Wunder angesehen, denn man darf nicht vergessen, daß es von keiner langen Periode der Sprach- und Literaturentwicklung vorbereitet war. Vielmehr stand der Dichter dieses vollkommenen Werkes am Anfang einer solchen und die Erklärung für diese Vollkommenheit muß in der Genialität Eminescus gesucht werden. Obwohl dieses Werk am Anfang der Geschichte der rumänischen Literatur steht, ist es nicht aus dem Nichts erschienen. Als Ganzes, das heißt nicht nur die Themen der Gedichte, die vor allem einheimische Mythen behandeln (das war schon bei Asachi und Bolintineanu der Fall), sondern die Gestaltung selbst und die Sprache verweisen auf die tiefe Verwurzelung in der rumänischen volkstümlichen und in der literarischen Tradition überhaupt.

Unter diesem Gesichtspunkt muß auch das Problem des Einflusses Schopenhauers auf das Schaffen Eminescus betrachtet werden.

Vorerst sei jedoch etwas über die Philosophie Schopenhauers (1788-1860) gesagt.
Dies beginnt sich schon während des Studiums Schopenhauers zu kristallisieren. 1818, als er kaum 30 Jahre alt war, erscheint der erste grundlegende Band seines Hauptwerkes, "Die Welt als Wille und Vorstellung". Seine Philosophie hat danach keine wesentliche Veränderung mehr erfahren. Alles, was er später noch schrieb, ist nur eine Erweiterung und Vertiefung seines primären Entwurfs. Im Gegensatz zu anderen Philosophen ist das System Schopenhauers etwas Fertiges, das keine Möglichkeit einer weiteren Entwicklung hat.

1831 veröffentlicht Schopenhauer noch einige Werke, "Über den Willen in der Natur", dann die beiden Schriften "Über die Freiheit des Willens und Grundlage der Moral ...", den zweiten Band seines Hauptwerkes und schließlich "Parerga und Paralipomena" (1851). Schopenhauer geht von der Philosophie Kants aus und benützt sie in dem Bau seines Systems. Seine 1813 erschienene Dissertation "Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" ist eigentlich ein gekürzter Abriß der erkenntnistheoretischen Ergebnisse Kants. Demzufolge gibt es kein Objekt ohne Subjekt. Alles was wir sehen, erfahren und erkennen ist nur Erscheinung und nicht Ding an sich. Die Welt ist also scheinhaftig und traumähnlich, aber die Scheinhaftigkeit und Traumähnlichkeit der Welt steht unter notwendigen Gesetzen. Die Beweise für diese These versucht Schopenhauer in diesem Werk darzulegen. Alles Grundlegende seines Systems findet sich in der oben erwähnten Dissertation und in dem ersten Band seines Hauptwerkes, der "Welt als Wille und Vorstellung". Das Thema dieses Werkes ist schon im Titel angegeben und die vier Bücher sind im Grunde genommen nur eine ausführliche Auslegung dieses Titels. Schopenhauer selbst sagt, daß durch sein Buch nur "ein einziger Gedanke mitgeteilt werden soll" (Vorrede zur er-

sten Aufl.,S.9, A.Schopenhauer, Werke in zwei Bänden, Bd.1, Hrsg.v. Werber Brede). Genauer lautet seine These: Die Welt, einschließlich unser Leib, wie wir sie sehen und empfinden, ist nur unsere Vorstellung. Das heißt, daß jedes Objekt den subjektiven Formen von Raum, Zeit und Kausalität unterworfen ist. Und diese Formen, durch die wir die Welt wie durch eine farbige Brille sehen, stammen aus unserem Geiste. Die Erkenntnis aber, daß die Welt Vorstellung sei, genügt Schopenhauer nicht. So fragt er, was die Welt an sich ist, und seine Antwort lautet: Wille schlechthin. Aus der Erfahrung unseres eigenen Leibes erkennen wir, sagt Schopenhauer, daß unser innerstes Wesen der Wille ist. Der Leib ist also auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: als Vorstellung, als Objekt unter anderen Objekten, aber zugleich als das jedem unmittelbar Bekannte, welches wir durch das Wort Wille bezeichnen. So sind alle Objekte ihrem inneren Wesen nach das, was wir an uns Wille nennen. Und nicht nur die Objekte, sondern auch die Pflanzen und die Tiere. Das An-sich der Welt ist daher Wille. Der Wille ist das von Kant unbekannte Ding an sich.

Nach Schopenhauer ist demnach die Kraft, die in der Pflanze treibt, die Kraft, durch welche der Kristall anschließt, die, welche den Magnet wendet, ja sogar die Schwere, die in der Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne usw. zieht (II,162), all dies ist nichts anderes als Wille. So unterscheidet sich dieser Wille von dem sittlichen Willen Kants und Fichtes, der der Vernunft unterworfen ist. Bei Schopenhauer ist "Wille" der finstere animalische Drang, der nur als Trieb zum Leben und Leib ausgelegt wird. Demzufolge gibt es für Schopenhauer keine Freiheit. Er sagt ausdrücklich: "Durch die Erfahrung findet er (der Mensch) zu seinem Erstaunen, daß er nicht frei ist, sondern der Notwendigkeit unterworfen, daß er, aller Vorsätze und Reflexionen ungeachtet, sein Tun nicht ändert, und vom Anfang seines Lebens bis zum Ende denselben von ihm selbst mißbilligten Charakter durchführen und gleichsam die übernommene Rolle bis zu Ende spielen muß" (1. Band, 2. Buch, S. 166).

Indem die ganze belebte und unbelebte Natur aus diesem Willen, oder besser gesagt: Trieb, entspringt, ist sie nichts anderes als nur ein "Kampf ums Dasein". Diese Idee wurde also längst vor Darwin, Spencer und Nietzsche von Schopenhauer in voller Deutlichkeit ausgesprochen.

In seiner Erkenntnistheorie hebt Schopenhauer hervor, daß die menschliche Anschauung und die abstrakte Erkenntnis dem Satz vom (zureichenden) Grunde (principium rationis sufficientis) unterworfen sind. Demnach ist die Welt und das menschliche Leben nur eine unendliche und trostlose Kette von Ursachen und Wirkungen. Trotzdem gibt es noch eine andere Art des Anschauens. Diese findet statt, wenn der Mensch sich von seiner Individualität befreit und sich auf den Standpunkt des reinen interesselosen Betrachtens erhebt. In diesem Moment nimmt der Mensch in einer Art Kontemplation die reinen seienden Ideen der Dinge wahr. Diese Ideen sind das wahre Wesen der Dinge, Dinge, die nicht als bloße Vorstellung, sondern als Stufen der Verwirklichung des Willens aufgefaßt werden. Das ist die Welt der Kunst. In der Kunst wird der Mensch, sicher nur für Augenblicke, befreit vom individuellen Leiden und Zwang.
Seinem Wesen nach ist der Wille ein unaufhörliches Streben, dem kein erreichtes Ziel ein Ende macht. Darum kommt kein Mensch zu einer endlichen Befriedigung, zu einem Glück. Schopenhauer wird nie müde, das Leiden allen Lebens in allen seinen Formen darzustellen. Aus diesem Leiden kann es keine andere Rettung geben als die ausdrückliche willensmäßige Verneinung des Willens zum Leben. Nur so kommt man zu der endgültigen Befreiung von allem Leiden. Das letzte Ziel der Weltanschauung bleibt also für Schopenhauer die Entsagung und die Aufhebung der Welt, das Nichts mit seiner Ruhe.

Der Mensch ist für Schopenhauer ein Wesen voller Bedürfnisse. Sein Leben wird von der "Sorge um die Erhaltung des Daseins" ausgefüllt. Jedes Bedürfnis ist mit seiner Erfüllung überwunden, der flüchtige Augenblick der Erfüllung verschwindet mit dem von ihm gebrachten Glück, so daß der

Mensch immer wieder der Langeweile und dem Überdruß verfällt und ständig immer neuen Zielen nachläuft. So ist alles im Leben des Menschen vom Schmerz geprägt.

Auch der Staat bekommt in Schopenhauers Augen düstere Züge. Er wird zur bloßen "Aufsummierung der gemeinschaftlichen 'Egoismen' Aller".
Wie schon gesagt, führt aus dem unsinnigen und schmerzvollen Treiben des Lebens und der Welt nur die Verneinung des Willens heraus. Obwohl das theoretisch aus seinem System heraus schwer zu verstehen ist, denn der Wille ist metaphysisch endgültig bestimmt - es gibt also auch keine Freiheit -, so denkt sich Schopenhauer, um zu dieser Verneinung zu kommen, zwei praktische Wege aus. Diese sind: die philosophische Einsicht und die natürliche Lebenserfahrung.
Durch die philosophische Einsicht erkennt man, daß alles in der Welt eins ist, der eine Wille. So erlischt die Begierde des Egoismus, die Feindschaft gegen andere, der Kampf von selbst. Der Mensch gelangt also "zum Zustand der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenlosigkeit". Übrigens befürwortet Schopenhauer nicht den Selbstmord, denn damit wird nur eine gegenwärtige unerträgliche Form des Lebens verneint und nicht das Leben an sich in allen seinen Erscheinungsformen.

Der zweite Weg ist die praktische Erfahrung des Leidens, ist die Erfahrung der Zerstörung aller Ziele.
Eine wesentliche Charakteristik der Philosophie Schopenhauers ist neben dem Pessimismus der Heroismus, mit dem er die Verneinung des Willens als eine Hinwendung zum Nichts beschreibt.

Nach dieser kurzen Darstellung der Philosophie Schopenhauers wollen wir einen Blick auf die Lyrik Eminescus werfen, um zu sehen, inwiefern dieser Dichter von dem deutschen Philosophen beeinflußt worden ist.

Das Problem des Einflusses Schopenhauers auf Eminescu hat von allem Anfang an die rumänische Literaturkritik beschäftigt. In der Tat findet Schopenhauer einen großen Widerhall in der jungen rumänischen Kultur. So wurde er für den 1863 in Iasi gegründeten Kreis der "Junimea" (Jugend) der bevorzugteste Philosoph. Der Leiter dieses Kreises, Titus Maiorescu (1840-1917), wohl einer der gebildetsten Männer und bedeutendsten Denker der Zeit in Rumänien (Studium der Rechte in Paris und Doktor der Philosophie in Gießen), war, was Ästhetik anbetrifft, ein Anhänger Schopenhauers (den er in Zusammenhang mit Hegel zu bringen versuchte). Er übersetzte und veröffentlichte in der am 1. März 1867 erschienenen Zeitschrift der "Junimea": "Convorbiri literare" Teile aus der "Welt als Wille und Vorstellung". Übrigens bringt die Zeitschrift eine ganze Reihe von Übersetzungen aus Goethe, Schiller, Heine und Uhland, etc. und bezeugt damit, daß der wichtigste Einfluß auf diese Zeitschrift bis 1887 der deutsche war.

Maiorescu war einer der ersten, der sich als Literaturkritiker mit Eminescu beschäftigte. Er wurde auch sein älterer Freund und Beschützer. In seinem 1889 erschienenen Artikel "Eminescu und seine Gedichte" (in: T. Maiorescu "Critice" III, S.113-4) sagte er: "Was allererst die Persönlichkeit Eminescus charakterisiert, ist eine so überwältigende Intelligenz, verbunden mit einem Gedächtnis, dem nichts von dem einmal Eingeprägten entschwand, so daß die Welt, in der er gemäß seines Wesens und ohne Widerwillen lebte, fast ausschließlich die Welt der allgemeinen Ideen war, der Ideen, die er sich angeeignet und bei der Hand hatte. In demselben Maße war ihm alles, was Individuelles, äußerliches Ereignis, soziale Konvention, Vermögen oder Armut, Rang oder soziale Bescheidenheit, ja sogar das Schicksal seiner eigenen Person als Person gleichgültig." Es ist erkennbar, wie Maiorescu hier den Dichter mit den Zügen des schopenhauerischen Genies beschreibt.

Eminescu wuchs in dem Kreis von "Junimea". In Wien besuchte er die Vorlesungen von Robert Zimmermann, einem Schüler Schopenhauers, der hier die Gedanken Kants und besonders seines Lehrers verbreitete. Hier in Wien empfahl Eminescu am Ende des Jahres 1869 seinem Freund Ion Slavici (1848-1925), dem zukünftigen Romanschriftsteller, der zusammen mit ihm in Wien studiert hatte, die Schriften Schopenhauers: "Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde","Die beiden Grundprobleme der Ethik" und "Parerga und Paralipomena". Slavici schreibt in seinen "Erinnerungen", daß Eminescu ihm geraten hatte, seine Zeit nicht mit dem Lesen von Fichte, Hegel und Schelling zu vergeuden und auch die Schriften von Kant solle er nicht lesen, bevor er Schopenhauer nicht studiert habe.

Schopenhauer war Eminescus Lieblingsphilosoph. Das heißt aber noch lange nicht, daß er ein getreuer Anhänger des Philosophen aus Danzig wurde, wie früher manche Literaturkritiker gern behaupteten. Die Behauptung, daß "Eminescus Philosophie in ihrem Wesen eine Variante, manchmal auch mehr, ein Kommentar zu Schopenhauers Philosophie ist" (G. Călinescu, Izvoare le filozofiei teoretice a lui M. Eminescu, Studii şi cercetàri de istorie, literara şi folclor V, nr.3-4, 1956, p.400) ist falsch. Das gilt weder für seine philosophischen Manuskripte, noch weniger für das Gesamtwerk. Zweifellos war das philosophische Lieblingsbuch Eminescus "Die Welt als Wille und Vorstellung", doch darf man nicht vergessen, daß das philosophische Buch, dessen Übersetzung er zwischen 1870-1874 unternommen hatte, die "Kritik der reinen Vernunft" Kants war. Diese zwei Werke sind es, die ihn lange Zeit nachhaltig beschäftigten.

Was Kants Einfluß auf Eminescu anbelangt, ist ein "Despre sentiment si fantezie" (Über Gefühl und Fantasie) betiteltes Fragment interessant, in dem Eminescu den Einfluß aufzeigt, den Kants Philosophie auf den Intellekt ausübt. Hier heißt es: "Es ist sonderbar, wenn jemand Kant ergründet hat, wenn er auf denselben Gesichtspunkt dieser befremdenden Welt und ihrer ephemeren Willenskräften gesetzt wird, ist

der Verstand nur noch ein Fenster, durch das die Sonne eines Lichtes zu uns und ins Herz dringt" (in: G. Ceauşescu, Eminescu und die klassische deutsche Philosophie, in: 'Wechselwirkungen in der deutschen und rumänischen Geisteswelt am Beispiel M. Eminescu', Stuttgart 1977).

Aber nicht nur Kant übte einen großen Einfluß auf Eminescu aus, sondern auch Hegel, obwohl er diesen am Anfang seiner Studienzeit ablehnte. In dem "Brief an D. Brătianu" (1891) kommt dieser Einfluß, wie auch der rumänische Ästhetiker und Kritiker Tudor Vianu feststellt, klar zur Sprache. Eminescu definiert hier die Geschichte als Gottes Denkentfaltung. Der ewige Kampf zwischen dem vitalen Prinzip und dem der Vernichtung beschreibt das posthume Poem "Memento mori", das den vielsagenden Untertitel "Panorama deşertăciunilor" (Das Nichtigkeitspanorama) trägt. Hier zeigt Eminescu, daß trotz der großartigen Untergänge der Kulturen in der Geschichte immer wieder neue erscheinen und trotz der verlorenen Schlachten der Kampf nie ein Ende findet. Dieses Gedicht zeigt also den vielbesprochenen Pessimismus Eminescus als nicht total, denn der Dichter stellt fest, daß der Kampf nie ein Ende hat. In Eminescus Vision erscheinen die Kulturen im Kampf der Menschheit gegen das Gesetz des Todes. Sie gehen zugrunde, aber etwas bleibt doch übrig, nämlich das Märchen darüber. Die Kulturen werden Legenden. So lauten seine Verse:

"Aber auch jetzt zittern die Sterne auf Nils langen Wellen,
Die Nacht, der rote Flamingo, das Wasser dringt langsam, langsam ein,
und ketzt versilbert der Mond das ganze antike Ägypten;
und dann träumt die Seele die ganze uralte Geschichte,
Stimmen aus der Vergangenheit dringen zum Ohr der Wüste,
aus den Streitigkeiten der Wellen entstehen Prophezeiungen.

Und dann erheben sich Memphis' versilberte
Gedanken der Wüste,
die gekünstelte Verkörperung aus dem Sturm-
hauch ...
die Beduinen, die auf dem Mond sind, ein
Wunder anzuschauen,
sich stolze Märchen, in Blumen und Sterne
gekleidet,
von der Stadt, die aus der Trauer heraus-
tritt, erzählen."

Im Laufe der Geschichte gibt es für Eminescu einen Zyklus, der sich immer wieder wiederholt, nämlich: Idee - Kultur - Mythos oder Märchen. Diese Dreiheit ist der Hegelianischen dialektischen Entwicklung, These - Antithese - Synthese sehr ähnlich, nur daß bei Eminescu der Mythos die Idee nicht mehr erzeugt, sondern unvergänglich bleibt und immer neue Ideen durch Kulturen das Reich der Märchen immer weiter bereichern.

Es ist auch interessant, daß Eminescu die Kulturen, die Zivilisationen als Verkörperung des "Denkens" oder der "Ideen" auffaßt. In diesem Gedicht finden wir die Verse:

"... Denken habe ich die Völker gelehrt -
Schöpferische Gedanken -
damit sie Idee auf Idee bis zur Sonne bauen
sollen,
wie die antiken Völker auf asiatischen Boden
Felsen nach Felsen erklommen haben,
Schlamm nach Schlamm,
damit sie in den Himmel gelangen."

Der Einfluß Hegels ist sicher auch in anderen Gedichten festzustellen. Es ist aber nicht die Aufgabe dieser Erörterung, diesem Einfluß nachzugehen. Ich möchte damit nur einen Gedanken vorwegnehmen, nämlich den Gedanken, daß große Geister auf andere große Geister stoßen. So konnte auch Eminescu bewußt und unbewußt, willentlich oder nicht an den großen Philosophen seiner Zeit, wie auch an den großen Dichtern wie Schiller, Goethe, Jean Paul, Novalis, Tieck, Bürger, etc.

aus deren Werken er auch Übersetzungen unternahm, nicht einfach vorübergehen, ohne sich Gedanken, Anschauungen, sogar Bilder anzueignen. Der Kontakt mit diesen bewirkte, daß Eminescu, wie jeder Schöpfer übrigens, zu sich selbst gelangte und daraus seine Persönlichkeit in den europäischen Koordinaten entfalten konnte. Von Aneignung,doch nicht von einer Nachahmung kann die Rede sein. Sicher, je größer der Einfluß war, desto umfangreicher war die seelische Verwandtschaft.

Hier taucht aber ein entscheidendes Problem auf, das die ganze Problematik der Beziehungen zwischen zwei oder mehreren Persönlichkeiten in eine ganz andere Richtung verweist. Ich möchte es hier aber nur in den Raum stellen, ohne auf Einzelheiten einzugehen, um die Frage des Einflusses Schopenhauers auf Eminescu deutlich zu machen.

Das Problem lautet: Wie ist der Einfluß auf eine Persönlichkeit zu verstehen? Oder anders ausgedrückt: Kann man bei einer Persönlichkeit von Einfluß sprechen oder kann nur von Aneignung die Rede sein? Ich möchte mich kurz fassen: Der Begriff 'Einfluß' hat einen äußerlichen, mechanischen Sinn, der mit dem schöpferischen Charakter der Persönlichkeit nicht in Einklang zu bringen ist. Ein Schöpfer kann nie beeinflußt werden, ohne sein Schaffen preiszugeben. Fremdes Geistesgut kann angeeignet werden, doch geschieht das nur selektiv, indem man das aneignet, was verwandt ist, und kreativ, indem das Angeeignete die Besonderheiten des Aneignenden synthetisch zum Ausdruck bringt. Einfluß heißt also in diesem Bereich der schöpferischen Persönlichkeit Aneignen, und Aneignen meint Selektion und Synthese.

In diesem weiten Rahmen hat sich auch der Einfluß Schopenhauers auf Eminescu vollzogen. Und es gab einen Einfluß Schopenhauers, weil der Pessimismus dieses Philosophen den romantischen Stimmungen und den tragischen Erfahrungen Eminescus am nächsten stand. Bevor ich einige gemeinsame Elemente bei Schopenhauer und Eminescu darzustellen versuche, möchte ich noch einmal unterstreichen, daß diese Elemente nicht aufgrund von Nachahmungen gemeinsam sind, was ihre Besonderheiten bezeugen, Besonderheiten, die aus der Wesens-

struktur Eminescus und aus der rumänischen Tradition und Seinsart entspringen. "Eminescu", sagt der rumänische Historiker N. Iorga, "genießt leidenschaftlich die deutsche Philosophie und hat dieselbe so tief durchschaut, daß er daraus ein Element seiner Seele gemacht hat, ein Element, das sich von nun an mit allem zu vermengen bestimmt, was er denkt, fühlt und ausdrückt." (N. Iorga, Cel dintai volum din "Opere in proză ale lui Eminescu" Semănătoarea, an.IV, 1905, no.26, 10 Iulie, S.402, in: Maria Bucur, Deutsche Elemente in Eminescus Nachlaß, S.138, in Wechselwirkungen ...)

Es ist eine bewiesene Tatsache, daß Schopenhauer Eminescu wesensmäßig sehr nahestand. Schopenhauerische Elemente findet man in den Gedichten Eminescus bis 1884. Eminescu erlebt in der Philosophie Schopenhauers große geistige Ähnlichkeiten. Seine eigenen Ideen findet der Dichter bei dem Danziger Denker in philosophische Begriffe gefaßt. Pessimist aus Anlage und Erfahrungen, findet er hier die philosophische Fundierung, die er oft benutzt. Wie wir sahen, ist "der Wille zum Leben" für Schopenhauer das "Ding an sich" (siehe A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, I,S.362), das Wesen von allem. In dem berühmten "Ersten Brief" (1881) wird dieser Wille bei Eminescu "un dor nemărginit" (eine unbegrenzte Sehnsucht). Zuerst die Verse im Rumänischen:

"De atunci şi până astăzi colonii de lumi
pierdute
Vin din sure văi de chaos pe cărări
necunoscute
Şi in roiuri luminoase izvorând din infinit
Sunt atrase in vieaţă de un dor nemărginit."

In der Übersetzung von Konrad Richter und Wolf Aichelburg kommt aber der "dor" (Sehnsucht) nicht zum Ausdruck. Die Übersetzung lautet:

"Und bis heute unerschöpflicht steigt verlorner
Welten Schwaden
Aus dem Chaos grauen Tälern her auf unbekannten
Pfaden,

Quillt in leuchtend bunten Schwärmen aus dem
unermeßnen Raum
Fieberdurstig,einzufließen in des Daseins
kurzen Traum."

Diese Verse sind für uns sehr aufschlußreich, denn sie zeigen, wie Eminescu es verstand, sich einen wichtigen Gedanken Schopenhauers anzueignen, in die rumänische Anschauung zu inkorporieren. Denn die Umsetzung des Willens in die Sehnsucht, in "dor", was viel mehr als Sehnsucht bedeutet, beweist eine Überschreitung des Rationalen in das Poetische, des allgemein Menschlichen in das traditionelle Rumänische.

Neben dem Willen, als Zentralelement der Gedankenwelt Schopenhauers, spielt auch die 'Gegenwart' in diesem System eine wichtige Rolle. So sagt Schopenhauer: "Denn dem Willen ist das Leben, dem Leben die Gegenwart gewiß" (Die Welt als Wille und Vorstellung I, S.362), oder "Der Objektivation des Willens ist die Form der Gegenwart wesentlich, welche als ausdehnungsloser Punkt die nach beiden Seiten unendliche Zeit schneidet und unverrückbar fest steht, gleich einem immerwährenden Mittag, ohne kühlenden Abend; wie die wirkliche Sonne ohne Unterlaß brennt, während sie nur scheinbar in den Schoß der Nacht sinkt." (id.ib., S.363)

Bei Eminescu wird die Idee der ewigen Gegenwart ein Grundstein seiner Geschichtsauffassung. Das Gedicht, das diese Idee am klarsten zum Ausdruck bringt, ist: "Cu mâne zilele-ţi adaogi" (Mit morgen deine Tage mehrest, Dezember 1883). Die zwei ersten Strophen lauten:

"Cu mâne zilele-ţi adaogi
Cu ieri vieaţă ta o scazi
Şi ai cu toate astea'n faţă
De-a pururi ziua cea de azi.

Când unul trece, altul vine
In astă lume a-l urma;
Precum când soarele apune
El şi resare undeva."

"Mit morgen mehrst du deine Tage,
Mit gestern kürzt du deinen Hauch,
Und hast trotzdem vor deinen Augen
Den ewig heutgen Tag.
So einer geht, der andre kommt,
In diese Welt zu folgen ihm;
Gleich wie der Sonne Untergang
Sie aufgehen läßt an anderm Ort."

Die Idee der ewigen Gegenwart ist sehr klar in dem Gedicht "Glossa" (Glosse, Dezember 1883) ausgedrückt. Hier kann man z.B. die Strophe lesen:

"Viitorul şi trecutul
Sunt a filei două feţe,
Vede'n capăt începutul
Cine ştie să le'nveţe;
Tot ce-a fost ori o să fie
In prezent le-avem pe toate,
Dar de-a lor zădărnicie
Te întreabă şi socoate."

In der Übersetzung von Hermann Roth:

"Künftigen Tag, vergangene Zeiten,
Ihre Zeichen kannst du lesen
Auf des gleichen Blattes Seiten:
Beides, Werden und Gewesen.
Doch aus Anfang und aus Ende
Dir die Gegenwart gestalte;
Und vor jeder eiteln Wende
Stets den Blick dir klar erhalte!"

Das Leben ist für Schopenhauer, wie erwähnt, vom Schmerz und Leiden geprägt. So sagt der Philosoph: "Das Leben der allermeisten ist auch nur ein steter Kampf um diese Existenz selbst, mit der Gewißheit, ihn zuletzt zu verlieren. Was sie aber in diesem so mühseligen Kampfe ausdauern läßt, ist nicht sowohl die Liebe zum Leben, als die Furcht vor dem Tode, der jedoch als unausweichbar im Hintergrunde steht und jeden Augenblick herantreten kann ... Nun ist es aber sogleich sehr

bemerkenswert, daß einerseits die Leiden und Qualen des Lebens leicht so anwachsen können, daß selbst der Tod, in der Flucht vor welchem das ganze Leben bestehen wünschenswert wird und man freiwillig zu ihm eilt;" (A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, S.402). Das Leben ist also ein Leiden, "jede Lebensgeschichte ist eine Leidensgeschichte", sagt er, "denn jeder Lebenslauf ist, in der Regel, eine fortgesetzte Reihe großer und kleiner Unfälle" (id.ib., S. 416)."Dem Leben ist der Schmerz wesentlich." (id.ib.,S.405). Das Schlechte ist also ein wesentlicher Teil der Welt, des Lebens. Auch für Eminescu hat das Schlechte und damit das Leid und der Schmerz den wichtigsten Platz in der Struktur dieser Welt. So finden wir in dem Gedicht "Demonism" (Demonismus) aus dem Jahre 1872 die Verse:

"In van voim a scutura din suflet
Dorinţa de mărire şi putere,
Dorinţa de a fi ca el în lume:
Unici. Şi această dorinţă
Temei la state, naţiuni şi cauza
Războaielor cumplite, care sunt
Paşii istoriei, acest e ... răul"

Auf Deutsch würde das etwa so lauten:

"Vergeblich wollen wir aus unsren Seelen schütteln
den Wunsch nach Ruhm und Macht
den Wunsch zu sein, wie er auf Erden:
einmalig. Und dieser Wunsch,
das Fundament der Staaten und Nationen,
Ursache der grauenhaften Kriege,
die die Schritte der Geschichte sind,
das ... das ist das Schlechte."

Dieselbe Idee drückt das dramatische Poem "Andrei Muresanu" (1871) aus, z.B. in den Versen:

"Vedea-vei cum sub ochii-ţi în plin se desfăşoară
Răul şi iarăşi răul- că vremea se măsoară
După a răutăţii paşire. Rău şi ură
Dacă nu sunt, nu este istorie. Sperjură
Invidios-avară, de sânge însetată
E omenirea 'ntreagă-o rasă blestemată,
Făcută numai bine spre-a domina pământul,
Căci răutăţii numai îi datoreşte-avântul,
Ce l-a luat pe scara fiinţelor naturii.
Cine-a văzut vreodată popor de oameni buni
Să fie mare?

Când un popor
.........
Incepe a fi nobil şi generos în cuget,
Atunci a lui cădere şi moarte sunt aproape.
Căci numai răul are puterea de-a trăi.
Chiar fapta cea mai bună duce la rău. Ea este
Pământ care hrăneşte sămânţa celor rele.
Ce plan adânc-şiret!
.......,
Cum în sămânţa dulce a răului s'a pus
Puterea de viaţă!"

Auf Deutsch würde das so klingen:

"Unter deinen Augen entfaltet sich das
Schlechte,
das Schlechte immer wieder - denn die
Zeit mißt man
mit dem Schritt des Bösen. Haß und Böses
wenn die nicht sind, dann gibt es keine
Geschichte.
Meineidig, neidisch, geizig, blutgierig
ist die Menschheit, eine verdammte Rasse
.........
Wer sah jemals ein Volk von guten Menschen,
das groß geworden ist?
..........
Denn nur das Böse hat die Kraft zu leben.
........."

Das Böse, das Schlechte wird also auch nach Eminescus Einsicht von Macht und dem Wunsch nach Ruhm hervorgebracht, und das ist der Motor der Geschichte. Das Böse, das Schlechte ist der Quell der Entwicklung. Und eine so aufgefaßte Entwicklung kann nur Leiden und Qual mit sich bringen.
Der Drang nach Herrschaft (in A. Muresanu), der Wunsch nach Größe, der Wunsch nach Einmaligkeit (in "Demonism") bilden die Gründe, die die Qualen in die Welt bringen. Das ist nichts anderes als Schopenhauerische "principium individuationis". Der folgende Text Schopenhauers macht dies sehr deutlich:

"Eine Hauptquelle des Leidens, sagt er, welches wir oben als allem Leben wesentlich und unvermeidlich gefunden haben, ist, sobald es wirklich und in bestimmter Gestalt eintritt, jene Eris, der Kampf aller Individuen, der Anspruch des Widerspruchs, mit welchem der Wille zum Leben im Innern behaftet ist, und der durch das principium individuationis zur Sichtbarkeit gelangt." (id.ib., S.42). Dasselbe trübe Weltbild zeigt auch Eminescu in vielen Gedichten, wie

z.B. in "Rugăciunea uneui Dac" (Gebet eines Dakers, 1879):

"Als noch kein Tod gewesen
und noch Unsterblichkeit
Auch nicht des Lichtes Quelle,
die Leben uns verleiht;
Da noch kein Heut', kein Morgen,
kein Gestern bot sich dar,
Weil eines ja in allem und
alles eins nur war;
Als Erde, Luft und Himmel,
die ungemeß'nen Wellen
Zu jeden Dingen, welche noch nie
gewesen, zählten -
Da warst allein nur Du,
drum möcht ich gerne wissen:
Was ist nun wohl die Gottheit,
die wir verehren müssen?

Er nur allein bestand,
bevor der Götter Leben,
Und hat aus feuchtem Chaos
dem Funken Macht gegeben,
Er nur erschuf die Götter,
und seinem Wort und Blick
Entsprang der Quell des Heiles,
entquoll der Menschheit Glück.
Erhebt drum eure Herzen,
sein Lob soll aufwärts streben,
Er ist der Tod des Todes,
das neugebor'ne Leben!

Er gab mir meine Augen,
zu sehn des Tages Licht,
Und pflanzt er in dem Herzen
das zarte Mitleid nicht?
Im Sturmgebraus der Winde
vernahm ich seinen Schritt,
Auch in der Lieder Töne
klang seine Stimme mit.
Und dennoch, gib zu allem
mir noch etwas hinzu:
Vergönne mir, ich bitte,
des Todes ew'ge Ruh!
Verfluche jedes Wesen,
das Mitleid mit mir hat,
Doch segne du jedweden,
der mich mit Füßen trat,
Will mich ein Mund verspotten,
hör' ihn mit Mitgefühl,
Verleihe Kraft dem Arme,
der mich ermorden will;
Und jener soll der erste
von allen Menschen sein,
Der unter'm müden Haupte
mir raubt den harten Stein!

Gehetzt von allen möge
 mein Leben mir verfliegen,
Bis daß im trocknen Auge
 die Tränen mir versiegen;
Ein jeder Mensch auf Erden,
 er soll sich Feind mir nennen,
Daß Schmerz und Leid mein Fühlen
 versteinet und so trübt,
Daß ich der Mutter fluche,
 die ich so sehr geliebt!
Und wenn dann tiefstes Hassen
 als Liebe mir erscheint,
Kann ich vielleicht vergessen
 mein Weh, dem Tod vereint.

Wenn ich dann fremd und elend
 mein Leben endlich lasse,
So werfet meinen Leichnam
 auf irgend eine Gasse,
Und dem, o Gott, dem mögest
 die Krone du verheißen,
Der Hunde auf mich hetzt,
 daß sie mein Herz zerreißen;
Und jenem, der dann Steine
 mir wirft ins Angesicht,
Schenk ihm das ew'ge Leben,
 Herr, und das Himmelslicht!
Nur dann, o Herr, kann dankend
 ich Lobgesang erheben,
Daß du das 'Glück' mir schenktest,
 auf dieser Welt zu leben!
Um deine Himmelsgaben
 ich nimmer dich ersuch',
Beug nicht darum die Kniee,
 gib mir nur Haß und Flucht!
Dein Hauch mög' meinem Hauche
 das Ende dann verkünden,
Damit im Nichts, dem ew'gen,
 ich spurlos kann verschwinden.

(Die Übersetzung ist von Maximilian W. Schroff.)

Was ist der Mensch? Was ist die Welt, fragt sich Eminescu immer wieder, und seine Antworten stimmen mit denen Schopenhauers fast immer überein. Eine Antwort auf diese Fragen gibt der Dichter im "Ersten Brief" (1881, 1.April) - (E.101). In der Übersetzung von K. Richter und W. Aichenburg klingen diese Verse so:

"Eintagsfliegen, die durch ew'ge,
 unermeßne Räume schnellen
Auf dem Zwergenball der Erde,
 der gemessen wird nach Ellen;
Ist doch nur ein schwebend kurzer
 Augenblick die ganze Welt,
Die von rückwärts und von vorne
 undruchdrungnes Dunkel hält,
Wie im Strahl des Sonnenlichtes
 tausend blaue Stäubchen spielen,
Die erlöschen, wenn der Lichtstreif
 sich zurückzieht von den Dielen,
So durchbrach die abgrundtiefe
 samtne Nacht der Ewigkeit
Kurz ein Strahl, ein Augenblick und
 dauert noch für kurze Zeit.
Aber einst wird er erlöschen,
 wie im Dunkel Schatten schwinden,
Und der bunte Traum vom Weltall
 im Nirwana Ruhe finden."

Das Problem der Nichtigkeit der Welt hat bei Schopenhauer eine metaphysische Grundlage, nämlich den Willen. Der Wille ist irrational, er hat sich selbst als Ziel; das Rationale und alles, was aus diesem entspringt, ist ihm untergeordnet. So kann auch die Liebe keinen Wert haben, sie ist nur ein Werkzeug des Willens und als solches ist sie nur Trieb, präziser: Geschlechtstrieb. So sagt Schopenhauer: "Als die entschiedene stärkste Bejahung des Lebens bestätigt sich der Geschlechtstrieb auch dadurch, daß er dem natürlichen Menschen, wie dem Tier, der letzte Zweck, das höchste Ziel seines Lebens ist." (A.Schopenhauer, W.a.W.u. V.4. B. S.422) Und ein wenig weiter fährt er fort: "Die Genitalien sind viel mehr als irgend ein anderes äußeres Glied des Leibes bloß dem Willen und gar nicht der Erkenntnis unterworfen: ja, der Wille zeigt sich hier fast so unabhängig von der Erkenntnis, wie in den, auf Anlaß bloßer Reize, dem vegetativen Leben, der Reproduktion dienenden Teilen, in welchen der Wille blind wirkt, wie in der erkenntnislosen Natur." (A.Sch. Die Welt als Wille und Vorstellung, S.423) Wenn die Liebe nur vom Standpunkt des Geschlechtstriebes gesehen wird, so wird auch die Frau von Schopenhauer nur als ein Werkzeug dieser Fortpflanzungstriebes aufgefaßt. Für sie findet Schopenhauer kein schönes Wort. Die schlechten Erfahrungen, die Eminescu mit seiner Geliebten Veronica Micle gemacht hat, war der Anlaß, sich die Vorstellung Schopenhauers von der Frau manchmal zu eigen zu machen. So finden wir bei Eminescu im "Zweiten Brief" (Scrisoarea II) aus dem Jahre 1881:

"Incorda-voiu a mea liră să cânt dragostea?
Un lanț
Ce se'mparte cu frăție între doi si trei
amanți.
Ce? să'ngâni pe coardă dulce, că de voe
te-ai adaos
La cel cor ce'n operetă e condus de Menelaos?
Azi adeseori femeia, ca și lumea, e o școală,
Unde'nveți numai durere, înjosire și spoială;
La acesté academii de științi a zinei Vineri
Tot mai des se perindează și din tineri în
mai tineri,
Tu le vezi primind elevii cei imberbi în
a lor clas,
Până când din școală toată o ruină a remas."

In diesen Versen sagt Eminescu, daß es sich nicht lohnt, die Liebe zu besingen, denn diese wird mit zwei oder drei Liebhabern geteilt. Die Frau ist oft, wie die Welt, eine Schule, wo man nur Leiden, Erniedrigung und Oberflächlichkeit lernt. Im "Vierten Brief" (Scrisoarea IV, 1881) hat Eminescu nur verächtliche Worte, was die Frau anbetrifft, gefunden und alle Versuche, eine Frau zu lieben, verhöhnt:

"Wenn der Mond in Wolkenhülle
wandert über öde Weiten,
Willst du ihn mit deinem ganzen
Denken träumerisch begleiten?
Auf dem Glatteis der beschneiten
Gassen in die Kniee knicken,
Durch die hellen Fensterscheiben
hin zum Licht der Kerzen blicken,
Um zu sehn, wie sie von Laffen,
schmeichlerischem Schwarm umfächelt,
Einem jeden leichten Herzens
lüstern in die Augen lächelt,
Sollst du denn das Sporenklirren
und der Röcke Rauschen hören,
Sehn, wie Gecke, schnurrbartzwirbelnd,
eitle Frauen leicht betören,
Während sie mit geilen Blicken
schon ein Stelldichein beschlossen,
Sollst du schmachtend vor dem Tore
frieren, lächerlich, verdrossen
Sie mit kindlich zäher Treue
lieben, ohne Zweck und Ziel?
Sie ist kalt und voller Launen,
wie das Wetter im April!"

(Die Übersetzung stammt von Zoltan Franyo, und die Verse aus dem "Fünften Brief" (Scrisoarea V) sind im rumänischen Raum überall bekannt):

"Nu uita că doamna are minte scurtă,
haine lungi."

"Vergiß nicht: die Frau hat kurzen Verstand
und lange Kleider."

In dieser Perspektive ist die Liebe wie bei Schopenhauer nur ein Naturtrieb, was klar in den folgenden Versen aus dem oben erwähnten "Vierten Brief" zum Ausdruck kommt:

"Să sfințești cu mii de lacrimi un instinct
atât de van
Ce le-abate și la păseri de vreo două ori
pe an?
............
Nu simțiți c'amorul vostru e-un amor străin?
Nebuni!
Nu simțiți că'n proaste lucruri voi vedeți
numai minuni?
Nu vedeți c'acea iubire serv-o cauză din
natură?
Că e leagăn unor viețe ce semințe sunt
de ură?
Nu vedeți că râsul vostru e în fiii voștri
plâns,
Că-i de vină cum că neamul Cain încă nu
s'a stins?
O, teatru de păpușe ... svon de vorbe
omenești,
Povestesc ca papagalii mii de glume
și povești
Fără ca să le priceapă ..."

Die Übersetzung von Zoltan Franyo dieser Verse lautet:

"Sollst du tausend Tränen opfern
einem solchen eitlen Triebe,
Der sogar bei Vögeln etwa zweimal
jährlich zweckt die Liebe?
............
Fühlt ihr nicht, daß eure Liebe
wie ein Fremdes rasch vergeht,
Daß ihr, Narren, eitle Dinge
als ein großes Wunder seht?
Seht ihr nicht, daß diese Liebe
den Naturtrieb muß erfüllen,

Daß sie Leben gibt den Wesen,
die des Hasses Keim verhüllen?
Seht ihr nicht, daß Euer Lachen
schuld ist, wenn die Söhne weinen,
Daß die Erben Kains auch heute
stets noch unter uns erscheinen?
Welch ein Puppenspiel! ... die Menschen
dreschen Phrasen nur und schreien,
Tausend Späße und Geschichten,
plappern sie gleich Papageien,
Ohne daß sie es verstünden ..."

Solche Äußerungen über die Frau und über die Liebe sind bei Eminescu nicht nur auf diese oben erwähnten Gedichte beschränkt. Sie bezeugen nur noch einmal, wie tief Eminescu die Gedankenwelt Schopenhauers sich zu eigen gemacht hat. Diese Verse bezeugen aber auch, daß diese Aneignung auf den tiefen Liebesenttäuschungen Eminescus fußen. Keineswegs entsprechen sie den eigenen Anschauungen, denn das eigentliche Konzept des Dichters über die Liebe ist dem Schopenhauers entgegengesetzt. Trotz aller seiner Liebesqualen bleibt die Liebe für Eminescu, wie nämlich in der ganzen rumänischen Volkslyrik, Trost, Linderung und im Grunde genommen das einzige, ersehnte Heil. Gedichte wie "Departe sunt de tine ..." (Weit bin ich von dir ...), 1. März 1878 "De cate ori, iubito ..." (Sooft ich, Liebste, denke) 1.Sept. 1879, "Freamăt de codru" (Waldrausch), 1.Okt. 18979 ; "Despărtire" (Trennung), 1. Okt. 1879; "Pe aceeasi ulicioară" (Auf demselben Gäßchen), 1. Febr. 1879; "Te duci ..." (Du gehst ...), Dez. 1883; "Din valurile vremii" (Aus der Wellen der Zeit), Dez. 1883; "Si dacă ..." (Auch wenn ...) 25. Nov. 1883; "S-a dus amorul..." (Verschwunden ist die Liebe ...") 6. Mai 1883, "Adio", 17. Juni 1883; "Dece nu-mi vii" (Warum kommst du nicht), 1.Febr. 1887, die in die Schaffensperiode ab 1876 fallen, das Jahr der großen Liebesenttäuschung, und deren Veröffentlichung, außer dem letzten, vor seiner ersten geistigen Umnachtung erfolgt, beweisen die Verherrlichung der Liebe im Bewußt-

sein der kommenden oder unvermeidlichen Trennung, und die Verherrlichung der Geliebten. So besingt er seine Geliebte im Gedicht "Din valurile vremii" (Aus den Wellen der Zeit) mit den Worten:

"Femeie între stele și stea între femei"

(Frau unter Sternen und Stern unter Frauen)

oder im Gedicht "S'a dus amorul ..." (Verschwunden ist die Liebe):

"Că nu mai vrei să te arăți
Lumină de'ndeparte,
Cu ochii tăi intunecați
Renăscători de moarte!

Și cu acel smerit șuris,
Cu acea blânda fața,
Să faci din vieață mea un vis,
Din visul meu o vieață

Să mi se pară cum că crești
De cum răsare luna,
In umbra dulcilor povești
Din nopți o mie una.

Era un vis misterios
Si blând din cale-afară,
Și prea era de tot frumos
De-au trebuit să piară."

Die verlorene Geliebte ist ein Licht, das ihn aus dem Tode auferweckt. Ihr Lächeln macht aus seinem Leben einen Traum und aus seinem Traum Leben. Sie erscheint im Aufgehen des Mondes und lebt im Zauber der Märchen von Tausend und Einer Nacht. Es war ein geheimnisvoller Traum und sanfter als alles andre, und so schön, daß es vergehen mußte.

Die Liebe war für Eminescu wie auch für den anonymen Dichter der Volkslyrik das höchste Ideal und nicht wie für Schopenhauer ein verächtlicher Trieb, den man als solchen erkennen und sich von ihm distanzieren mußte. Darum auch das

erschütternde Leiden und manchmal die Empörung, wenn sie entschwand. Die Liebe war der Sinn des Lebens für Eminescu und nicht wie für den deutschen Philosophen der Gegenstand rationaler und verächtlicher Untersuchungen. Sie war für ihn eine Lebensnotwendigkeit, die Quelle, aus der er sein ganzes Schaffen schöpfte. Und sie war für ihn innigst verbunden mit der Natur, für die der pessimistische Philosoph keine Worte fand. Sein ganzes Leben hat der Dichter unter dem Stern der Liebe gelebt, geschaffen, gelitten, sich gefreut, sie verherrlicht und verflucht, sie mit der Natur, mit seinem Volk, mit den Unterdrückten zusammengebracht. Keinen Moment konnte und wollte er sich von ihr lossagen, auch nicht in den schwarzen Augenblicken der tiefsten Verzweiflung. Die Liebe ist das Moment, das den großen Unterschied zwischen diesen zwei großen und bis zu einem gewissen Punkt verwandten Persönlichkeiten aufzeigt. Eminescu hat die Welt und das Leben geliebt und nur aus dem Übermaß an Liebe konnte er sie auch verachten oder sogar hassen. In diesem Punkte und nur in diesem nähert er sich Schopenhauer und läßt sich von ihm belehren. Sonst aber empört er sich über das Böse, sei dieses sozial gefärbt wie im "Împărat si proletar" (Kaiser und Proletarier), 1874, sei es geschichtlich oder ethisch. Diese Empörung gibt es bei Schopenhauer nicht, denn bei ihm ist das Böse metaphysisch bestimmt, und demzufolge hat eine Empörung keinen Sinn. Darum zeigt Schopenhauer auch kein Verständnis für die Natur, für die soziale Problematik, mit einem Wort: für die Liebe in einem höheren Sinn.

Die gesamte Lyrik Eminescus zeugt mit ihrer Geisteshaltung von dem wesentlichen Unterschied zu Schopenhauer. Trotz des pessimistischen Grundtons und der bildhaften Einkleidung philosophischer Anschauungen, die denen Schopenhauers verwandt sind, erscheinen die Ausdrucksformen der Gedichte Eminescus getragen von einer wenn auch leidvollen und oft bedrohten Teilhabe an dem Lebendigen in der Natur, in der menschlichen Existenz und Gesellschaft. Selbst wenn

diese Teilhabe entschwunden scheint, nicht mehr spürbar ist, und Metaphern der Kälte, der Öde, der Abwesenheit von Licht die Gedichte beherrschen, wird die Überwindung gesucht und erscheint möglich, wenn auch nur im Traum oder im Wunsch.

Um dies zu veranschaulichen, möchte ich mit drei Gedichten: "De câte ori, iubito" (Sooft ich, Liebste, denke), 1879; "Sara pe deal" (Abend am Berg), 1872, und "ce-ti doresc eu tie" (Was ich dir erflehe ...), 1867, schließen:

"De câte ori, iubito, de noi mi-aduc aminte,
Oceanul cel de gheață mi-apare înainte:
Pe bolta alburie o stea nu se arată,
Departe doară luna cea galbenă-o pată;
Iar peste mii de sloiuri de valuri răpezite
O pasere plutește cu aripi ostenite,
Pe când a ei pareche'nainte tot s'a dus
Cu'n pâlc întreg de păseri, pierzându-se'n apus.
Aruncă pe-a ei urmă priviri suferitoare,
Nici rău nu-i pare-acuma, nici bine nu..ea moare,
Visându-se'ntr'o clipă cu anii înapoi.
..........
Suntem tot mai departe deolaltă amândoi,
Din ce în ce mai singur mă'ntunec și înghet,
Când tu te pierzi în zarea eternei dimineți."

"So oft ich, Liebste, denke
an die entschwundne Zeit,
Ersteht vor meinen Augen
das Eismeer, öd und weit;
Am milchigen Gewölbe
kein Strahl von einem Sterne,
Allein der Mond - ein Fleck nur -
durchschimmert gelb die Ferne.
Des Eises tausend Schollen,
die sich der Flut entringen,
Umkreist ein Vogel einsam,
mit schweren, müden Schwingen,
Indessen die Gefährtin
mit einer großen Schar
Von Vogeln weit nach Westen
dahingezogen war.
Er sieht ihr nach, die Augen
getrübt von schweren Leiden,
Doch fühlt er weder Trauer
noch Lust - er muß verscheiden

Und träumt im Augenblicke
um Jahre sich zurück.
...........................
Stets ferner voneinander
vergehn wir ohne Glück,
Und währenddem ich einsam
verdunkle und vereise,
Führt weit ins Ewighelle
des Morgens mich die Reise."

(in der Übersetzung von Zoltan Franyo).

Sara pe deal

"Sara pe deal buciumul sună cu jale,
Turmele-l urc',stele le scapără'n cale,
Apele plâng, clar izvorând în fântâne;
Sub un salcâm, dragă, m'aştepţi tu pe mine.

Luna pe cer trece-aşa sfântă şi clară,
Ochii tăi mari caută'n frunza cea rară,
Stelele nasc umezi pe bolta senină,
Pieptul de dor,fruntea de gânduri ţi-e plină.

Nourii curg, raze-a lor şiruri despică,
Streşine vechi casele'n lună ridică,
Scârţie'n vânt cumpăna de la fântână,
Valea-i în fum, fluiere murmură'n stână.

Si osteniţi oameni cu coasa'n spinare
Vin de la câmp; toaca răsună mai tare,
Clopotul vechi împle cu glasul lui sara,
Sufletul meu arde'n iubire ca para.

Ah! în curând satul in vale-amuţeşte;
Ah! în curând pasu-mi spre tine grabeşte;

Lângă salcâm sta-vom noi noaptea intreagă,
Ore intregi spune-ţi-voiu cât îmi eşti dragă.

Ne-om răzima capetele-unul de altul
Şi surizând vom adormi sub înaltul,
Vechiul salcâm. - Astfel de noapte
Cine pe ea n'ar da vieaţă lui toata?"

Abends am Berg

"Abends am Berg hörst du das Hirtenhorn weinen,
Herden ziehn auf, schimmernde Sterne erscheinen,
Quellwasser schluchzt klar in den Brunnentrog
rauschend,
Harrest du mein, unter dem Lindenbaum lauschend.

Sieh, wie der Mond hell und erhaben dort gleitet!
Groß ist dein Blick und auf das Laubdach geweitet,
Sterne erglühn feucht auf azurenem Grunde;
Sehnsuchtgetränkt, nachdenklich ist diese Stunde.

Wolken ziehn auf, Strahlen durchsprühn ihr Gewühle,
Hütten im Mond ragen mit altem Gestühle,
Knarrend im Wind schlenkert der Schwengel die Bürde,
Rauch füllt das Tal, Flötenlaut tönt aus der Hürde.

Müde vom Feld, Sensen geschultert, die Mäher
Kehren nun heim: klappert das Klopfbrett schon näher;
Glocke und Zeit klingen im Abend zusammen -
Aber mein Herz facht seine Liebe zu Flammen!

Warte nur, bald wird sich im Dorf nichts mehr regen,
Warte nur, bald eil' ich beschwingt dir entgegen,
Unter dem Baum soll uns die Nacht ganz gehören,
Stundenlang will Liebe und Treu ich Dir schwören.

Haupt ganz an Haupt, innig verschlungen im Raume,
Hoch überlaubt von diesem uralten Baume,
Schlummern wir ein. - In solcher Nacht zu entschweben,
Wer gäbe nicht freudig dahin wohl sein Leben!"

(in der Übersetzung von Alfred Margul-Sperber)

Ce-ţi doresc eu ţie, dulce Românie

"Ce-ţi doresc eu ţie, dulce Românie,
Ţara mea de glorii, ţara mea de dor?
Braţele nervoase, arma de tărie,
La trecutu-ţi mare, mare viitor!
Fiarbă vinu'n cupe, spumege pocalul,
Dacă fiii-ţi mândri aste le nutresc;
Căci rămâne stânca, deşi moare valul,
Dulce Românie, asta ţi-o doresc.

Vis de răzbunare negru ca mormântul,
Spada ta de sânge duşman fumegând,
Şi deasupra idrei fluture cu vântul
Visul tău de glorii falnic triumfând.
Spună lumii large steaguri tricolore,
Spună ce-i poporul mare, românesc,
Când s'aprinde sacru candida-i vâltoare,
Dulce Românie, asta ţi-o doresc.

Ingerul iubirii, îngerul de pace,
Pe altarul Vestei tainic surâzând,
Ce pe Marte'n glorii să orbească-l face,
Când cu lampa-i zboară lumea luminând,
El pe sânu-ţi vergin încă să coboare,
Guste fericirea raiului ceresc,
Tu îl strînge'n braţe, tu îi fă altare,
Dulce Românie, asta ţi-o doresc.

Ce-ţi doresc eu ţie, dulce Românie,
Tânără mireasă, mamă cu amor!
Fiii tăi trăiască numai în frăţie
Ca a nopţii stele, ca a zilei zori,
Vieaţă în vecie, glorii, bucurie,
Arme cu tărie, suflet românesc,
Vis de vitejie, fală şi mândrie,
Dulce Românie, asta ţi-o doresc!"

<u>Was ich dir erflehe ...</u>

Was ich Dir erflehe, süße Heimaterde,
Wiege Deiner Söhne, meiner Sehnsucht land?
Vieler starker Hände schützende Gebärde
Und ein tapfer Herze, das die Zukunft bannt.
Schäumt der Wein im Becher, funkeln die Pokale,
Deine stolzen Söhne nähren sich davon.
Bleibt der Fels doch stehen, schwillt die Flut im Tale.
Süße Heimaterde, das sei Dir zum Lohn.

Alle Deine Feinde mögest Du vernichten,
Sieger sollst Du bleiben über Zeit und Raum.
Über allen Wipfeln schwebe in den Luften
Huldreich Deiner Glorie triumphaler Traum.
Und die Trikolore soll's den Menschen künden:
Schön ist es zu leben als Rumäniens Sohn!
Hat man nur die Heimat, wird sich alles finden;
Süße Heimaterde, das sei Dir zum Lohn.

Engel, die die Liebe und den Frieden bringen,
Breitet Euren Segen über alle Welt.
Will der Kriegsgott wieder seine Fackel schwingen,
Blendet ihr ihn lächelnd, daß er innehält.
Ihr in Eurer Anmut lasset ihn erblicken
Einen Teil des Himmels hier auf Erden schon.
Schließt ihn in die Arme, das wird ihn beglücken.
Süße Heimaterde, das sei Dir zum Lohn.

Was ich Dir erflehe, süße Heimaterde?
Bräutlich ist Dein Antlitz, mütterlich Dein Sinn:
Daß für Deine Kinder endlich Friede werde,
Eins sei'n sie wie Sterne, die am Himmel ziehn.
Ewig sei Dir Freude, Glück sei Dir beschieden!
Biete stolz die Stirne Deiner Feinde Hohn,
Trage Du mit Würde, was Dir frommt hienieden:
Süße Heimaterde, das sei Dir zum Lohn!"

(in der Übersetzung von Mathilde Kloos in:
"Apozitia" 1975, Nr.3, S.13).

<u>L'ARCHITECTURE RELIGIEUSE DE STYLE MOLDAVE DE LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XVIème SIÈCLE. HÉRITAGE ET APPORTS NOUVEAUX</u>

Par Ana DUMITRESCU

Au docteur Vinh.

L'essence de la civilisation roumaine est cette immense capacité d'assimilation créatrice, qui fait qu'elle soit proche des civilisations les plus diverses tout en ayant une forte personalité qui la différencie des autres.

Par facilité ou méconnaissance, on a cantonné plus d'une fois l'art moldave et valaque des XVè au XVIIIè siècles sous le nom générique, extrêmement vague, d'art postbyzantin. S'il est tout à fait naturel de parler d'art postbyzantin dans les Balkans, région de l'Empire Byzantin délimitée au nord par le Danube, il nous semble incorrect d'employer ce vocable pour des régions n'ayant pas appartenu à l'Empire, comme les provinces roumaines. En effet, à notre sens, le terme d'art postbyzantin ne doit pas impliquer uniquement une succession dans le temps, mais aussi la descendance directe de l'art byzantin.

La Valachie, très ouverte par sa situation géographique, aux échos byzantins, met plus de temps à se forger un style propre, qu'on peut appeler, vers le XVIè siècle, le "style valaque". En revanche, l'art moldave montre une per-

sonnalité très bien définie dès le XVè siècle, quand le"style moldave" atteint son apogé au temps du règne d'Etienne le Grand.(x)

La première moitié du XVIè siècle est l'époque où le style moldave arrive au stade d'aboutissements, où toutes les possibilités sont exploitées au maximum. La deuxième moitié du siècle sera une période de maniérisme et marquera le début des influences réciproques entre l'art moldave et valaque d'où découlera, au XVIIè siècle, le style roumain.

La présente étude se propose d'analyser l'architecture religieuse de style moldave de la première moitié du XVIème siècle. Comme l'architecture de cette époque-là est, en Moldavie, la continuation de celle du XVè siècle, nous considérons utile de réserver la première partie de notre analyse aux églises construites sous le règne d'Etienne le Grand,en mettant en évidence l'héritage reçu par les constructeurs du XVIè siècle. Dans une deuxième partie, nous tâcherons de montrer quel fut l'apport novateur des batisseurs de l'époque qui nous préoccupe. Nous espérons pouvoir esquisser,en conclusion, les traits caractéristiques de l'architecture religieuse de style moldave de la première moitié du XVIè siècle.

\+ + +

L'Héritage

Il est important de souligner qu'au XVè siècle l'emploi du bois n'était pas encore réservé uniquement à l'architecture populaire. Ceci explique la pauvreté des vestiges architecturaux du XIVè siècle et de la première moitié du XVè siècle et aussi le goût persistant pour l'emploi de la charpente, manifesté par les constructeurs moldaves, qui couvrent leurs voûtes par des toitures traditionnelles assez hautes et formant un auvent important qui protège les façades.

Le règne d'Etienne le Grand est une époque d'or de l'histoire de la Moldavie, qui se reflète dans le domaine de

(x) Etienne le Grand, prince de la Moldavie entre 1457 et 1504.

l'art par une période florissante. Grand fondateur,le prince fait édifier, surtout vers la fin du siècle, un grand nombre d'églises.

Les constructeurs moldaves de ce temps-là hésitent entre deux types de plans, hérités du XIVè siècle: le plan basilical, d'origine occidentale, adapté (x)au culte orthodoxe (église St.Nicolas de Rădăuţi) et le plan triconque balkanique (église de La Trinité de Siret).

Les plus anciennes églises connues,construites sous le règne d'Etienne le Grand, suivent à la fois le plan et la logique constructive d'inspiration occidentale. De plan rectangulaire prolongé par une abside, ces églises sont couvertes de voûtes en berceau renforcées par des arcs doubleaux,soutenues par des piliers ou des faisceaux de colonnettes. Ces églises témoignent d'une époque d'hésitations (xx).

On ne peut parler de style moldave proprement-dit que vers la fin des années 80.Les églises construites depuis cette époque jusqu'à la fin du règne d'Etienne le Grand peuvent être classées en quatre groupes, apparentés par deux.

Les deux premiers groupes sont formés par des églises construites selon des plans triconiques (type Siret). Ces églises ont la naos rectangulaire, encadré par deux absides latérales et surmonté par une coupole à tambour haut, véritable petite tour. Le pronaos (xxx) est, par contre, couvert

x) Il faut souligner que le plan basilical était très souvent employé dans l'Empire Byzantin,mais il s'y était développé selon des formes imposées par la liturgie,différentes par conséquent,des formes occidentales.Le plan de l'église de Rădăuţi semble copier un plan basilical occidental.

xx) Une fondation tardive d'Etienne le Grand, Volovăţ (1500-1502) reprend ce type archaïque d'église.

xxx) Nous préférons employer le terme pronaos au lieu de narthex, terme plus approprié, pour désigner une annexe de l'église orthodoxe par laquelle on passait avant d'entrer dans la partie de l'église destinée réellement au culte. En Moldavie, aux XVè et XVIè siècles le pronaos est une division obligatoire de l'église dont le rôle liturgique est tout autre que celui des anciens narthex.

par une coupole sans tambour, tandis que les trois absides sont couvertes par des demi-calottes.

Il y a un premier groupe d'églises, construites en 1487 et 1488, où le modeste pronaos est couvert par une coupole sur pendentifs. Un deuxième groupe est formé par les églises citadines, construites entre 1490 et 1496. Elles ont comme principale caractéristique un pronaos élargi, lisible aussi dans le volume extérieur (à une seule exception: l'église St-Georges de Hârlău où le pronaos est agrandi en longueur) par un décroche entre la partie ouest et la partie est de l'église.

Toutes les églises de ces deux groupes sont couvertes de toitures multiples qui cachent les coupoles et les demi-calottes.

Ces toits sont considérés par certains (x) comme étant d'origine laïque et d'influence gothique. On suppose que les demeures princières fortifiées étaient couvertes par une multitude de toits, un pour chaque corps de bâtiment, comme les forteresses occidentales de la fin du Moyen-Age. Et on suggère ensuite que les constructeurs des églises se seraient inspirés de ce type de toiture. Ceci n'est pas exclu, mais il nous semble dangereux de baser une hypothèse sur une autre hypothèse.

Le premier type de voûte moldave a dû être construit pour la première fois au-dessus du naos de l'église de Pătrăuţi (1487). Le rectangle à couvrir (les absides latérales étant voûtées par des demi-calottes, comme nous l'avons déjà mentionné) est réduit à un carré par un jeu d'arcs en plein cintre, deux plus larges à l'est et à l'ouest et deux très fins encadrant les absides. Ce sont les arcs qui reprennent la poussée de la coupole. Sur ces arcs s'appuient quatre pendentifs qui transforment la surface à couvrir dans un cercle.

x) Năstase,Dumitru, La toiture des anciens monuments d'architecture moldave. Origines, formes et significations stylistiques,in: Revue roumaine d'histoire de l'art, 2/1965, p.81-94.

Dans le cas d'une coupole à pendentifs classique, la calotte viendrait s'y poser directement ou par l'intermédiaire d'un tambour. Les moldaves interposent un deuxième jeu de quatre petits arcs en plein cintre, qui unissent les clefs de voûte des grands arcs, dessinant ainsi dans le plan un deuxième carré. Ces petits arcs sont abrités par un tambour de petite hauteur. Ils servent de support à un deuxième jeu de pendentifs, les "petits pendentifs", qui réduisent la surface à couvrir à un petit cercle sur lequel se pose la calotte,par l'intermédiaire d'un tambour haut ou directement.

Pour le pronaos des églises citadines on a utilisé une autre variante de coupole sur pendentifs. Par le même jeu d'arcs, on réduit la surface à couvrir à un premier carré,réduit à son tour à un cercle par les quatre grands pendentifs. Sur ce cercle vient se poser une "bague", qui sert de base à huit petits arcs en plein cintre. Ils dessinent, en plan,deux carrés superposés, c'est-à-dire un octogone, et sont encadrés par une base de calotte. Huit petits pendentifs réduisent l'octogone au cercle sur lequel repose la calotte. Parce que les huit petits arcs forment, en se croisant, une étoile, ce type de voûte moldave s'appelle "voûte moldave étoilée", pour la différencier de la "voûte moldave simple".

Ces deux types de voûtes ont été utilisés autant dans la construction des églises des deux groupes à plan triconque, que dans celle des églises des deux autres groupes. Ce sont des églises à plan rectangulaire prolongé par une abside.Elles sont couvertes par une file de coupoles cachées, ainsi que la demi-calottee qui couvre l'abside, par un toit unique formant un grand auvent.

Il y a un premier groupe d'églises, construites entre 1493 et 1498, qui ont trois coupoles: deux, séparées par un arc doubleau, au-dessus du pronaos allongé et une sur le naos. Enfin, il y a un dernier groupe d'églises, construites dans les premières années du XVIè siècle, qui n'ont que deux coupoles: une sur le pronaos et l'autre surmontant le naos.Nous reviendrons sur les églises de ce dernier groupe, car elles

présentent des éléments intéressants pour le développement du style moldave au XVIè siècle.

Les façades des églises moldaves de la fin du XVè siècle laissent voir l'appareil très soigné formé de pierre et brique. Elles sont animées par des bandes de petites niches aveugles qui, en haut des murs, font le tour de l'église. Dans le cas des églises à plan triconque, en plus de ces bandes, les façades des absides sont marquées par des bandes de hautes niches aveugles qui remplissent le mur entre le socle et les petites niches. La sobre décoration des façades des églises de style moldave est égayée, au XVè siècle, par des points de couleur: de disques de céramique émaillée et même des bandes de peinture aniconiques réalisées à la fresque.

Les ouvertures, portes et fenêtres, sont marquées par des encadrements en pierre de facture occidentale où le souvenir gothique est très persistant. Ils doivent être l'oeuvre des tailleurs de pierre venus de Transylvanie ou de Pologne. Ces encadrements sont un peu choquants, car ils sont en quelque sorte collés sur des édifices de tout autre style. C'est d'ailleurs la pure réalité, car il ne s'agit pas d'une influence, d'une adaptation, mais simplement d'une reprise telle quelle, ce qui est assez curieux. Mais le charme du bizarre est quelquefois incroyablement grand...

La synthèse du style moldave du XVè siècle fut réalisée en 1497 par le maître d'oeuvre de l'église du monastère de Neamţ, qui créa ainsi un véritable modèle pour le temps à venir. Le plan triconque de cette église est allongé par l'existence de deux pièces supplémentaires, un exonarthex et une chambre funéraire (x) interposée entre le pronaos et le naos. L'église est couverte par une longue file de voûtes moldaves simples, dont celle qui surmonte le naos a un haut tambour

(x) Une telle chambre funéraire est apparue pour la première fois à l'église du monastère de Putna, fondation ancienne d'Etienne le Grand, reconstruite de son vivant et restaurée au XVIIè siècle. Cette église a été conçue pour être la nécropole du prince.

formant une petite tour qui implique l'emploi d'une toiture multiple.

Les principales fondations monastiques des princes moldaves du XVIè siècle copient l'architecture de cette église. Dans d'autres cas aussi, les bâtisseurs moldaves se sont inspirés, allant jusqu'à la copie, des édifices construits sous le règne d'Etienne le Grand. Si, vers la fin du XVIè siècle on sent une certaine sclérose artistique, les constructeurs de la première moitié du siècle ont su ajouter des accents nouveaux qui distinguent nettement l'architecture de leur temps de celle du XVè siècle.

+ + +

<u>Apports nouveaux</u>

Le grand essor artistique de l'art moldave sous le règne d'Etienne le Grand s'explique par la situation florissante du pays à cette époque. Les oscillations de cette situation, qui commence avant même la mort du grand prince, sont décelables aussi dans le développement de l'art et, en l'occurence, de l'architecture.

Dans les premières années du XVIè siècle on construit, comme nous l'avons déjà mentionné, des églises petites, à plan rectangulaire, surmontées de deux coupoles en enfilade. Dans le cas de l'église de Volovăţ, on revient même à des formes et solutions constructives rappelant le XIVè siècle. Quelques années seulement après la construction de l'église de Neamţ, où toute la splendeur du style moldave éclate fièrement, ces petites églises semblent signifier une période de décadence fulgurante. Si ceci est vrai sur le plan historique, les choses sont plus complexes sur le plan artistique.

En effet, ces quelques églises font d'une part, la liaison entre les deux époques: celle d'Etienne le Grand et celle de Pierre Rareş (x) et, d'autre part, elles conservent certains

(x) Pierre Rareş, fils naturel d'Etienne le Grand, prince de la Moldavie entre 1527 et 1538 et entre 1541 et 1546.

éléments tout en laissant s'entrevoir des tendances nouvelles.

En 1502 le Gouverneur de Suceava fait construire une chapelle à côté d'un de ses manoirs, celui du village d'Arbore. Elle fait partie de ce groupe de charnière. Malgré que l'église soit de plan rectangulaire, en creusant dans l'épaisseur des murs des grandes niches, le maître d'oeuvre a réussi à créer à l'intérieur un espace proche de celui des églises à plan triconque. Ces fausses absides seront reprises par les constructeurs de Pierre Rareş.

A l'ouest, en façade et sans communication aucune avec l'intérieur, se trouve une immense niche. On pense qu'elle a pu abriter les cloches ou servir pour certains offices religieux. Cette niche est très importante, car elle maintient l'idée d'un espace supplémentaire à l'ouest de l'église, idée amorcée à Neamţ et longuement étudiée par les constructeurs du XVIè siècle.

Entre la mort d'Etienne le Grand et la venue au trône de Pierre Rareş se sont écoulés vingt trois ans extrêmement pauvres en constructions religieuses. Le successeur d'Etienne le Grand, son fils Bogdan III le Borgne (x) n'a pratiquement qu'une seule fondation, finie d'ailleurs après sa mort par son fils. Il s'agit de l'église métropolitaine St-Georges de Suceava (1514-1522). Son plan copie celui de l'église de Neamţ: un exonarthex, un pronaos allongé couvert par deux coupoles, une pseudo-chambre funéraire qui agrandit le naos couronné par une coupole à tambour et flanqué par deux absides latérales qui forment avec l'abside du sanctuaire, un trilobe. Le seul apport créatif des constructeurs de cet édifice est l'adaptation de l'espace de la chambre funéraire à des nouvelles fonctions. En effet, cette église métropolitaine, qui de plus abrite les reliques du saint patron de la Moldavie, était destinée a recevoir un très grand nombre de fidèles, ce qui est facilité par le naos ainsi agrandi.

(x) Bogdan III le Borgne, prince de la Moldavie entre 1504 et 1517.

La petite fondation du logothète Gavril Trotuşan de 1522 du village de Părhăuţi est beaucoup plus importante pour le développement ultérieur de l'architecture moldave. De plan simple, rectangulaire, couverte par deux coupoles, elle présente la particularité d'avoir un élément de transition dans la partie occidentale de l'église, une sorte de clocher à deux niveaux (x) dont le "rez-de-chaussée" a l'aspect d'un porche. Ce porche-clocher de Părhăuţi continue la recherche d'un nouvel espace à l'ouest de l'église commencé à Arbore. La solution de l'exonarthex fermé de Neamţ, reprise à St-Georges de Suceava, ne correspondait pas tout à fait aux désirs des constructeurs moldaves. La maison traditionnelle roumaine comporte, en Moldavie, comme partout sur le territoire de la Roumanie historique, un espace de transition entre l'intérieur et l'extérieur, sorte de véranda ("prispa") qui prend des formes différentes selon les régions. Les bâtisseurs moldaves de cette première moitié du XVIè siècle semblent rechercher un espace du même type pour les églises qu'ils construisent.

Une nouvelle époque, riche en fondations religieuses, commence avec la venue au trône de Pierre Rareş. Deux grands traits différencient cette période de la fin du XVè siècle. Au temps d'Etienne le Grand, les églises en maçonnerie sont presque exclusivement des fondations princières, par contre dans la première moitié du XVIè siècle, tout comme le prince, les boyards de Pierre Rareş fondent eux-mêmes de belles églises en pierre. D'autre part, le groupement des églises construites sous le règne d'Ettienne le Grand d'après le type architectural correspond à un groupement chronologique. Par contre, le même type d'église a pu être construit au début et vers la fin

(x) Si nous n'avions pas peur du ridicule des comparaisons entre choses non comparables, nous dirions que ce clocher rappelle, en plus petit, la tour occidentale de St-Benoît-sur Loire. En effet, ces monuments, trop éloignés dans le temps et l'espace pour pouvoir être comparés, ont cette partie occidentale de la construction qui s'élève sur deux étages, la partie inférieure constituant un véritable exonarthex ouvert.

du règne de Pierre Rareş.

La préoccupation la plus créatrice des bâtisseurs de la première moitié du XVIè siècle semble avoir été la recherche amorcée par le maître-d'oeuvre d'Arbore et continuée, comme nous venons de le mentionner, par celui de Părhăuţi. L'aboutissement de leurs tatonnements est un majestueux exonarthex ouvert, réalisé en 1530 à Humor et perfectionné en 1532 à Moldoviţa.

En suivant de très près le dessin des ouvertures du clocher de Părhăuţi, mais en supprimant le plancher, le maître-d'oeuvre qui travailla pour le logothète Teodor Bubuiog au monastère de Humor, dote l'église de cet espace de transition qui donne beaucoup de monumentalité à l'entrée de l'église sans agrandir véritablement l'édifice. La fondation du logothète a eu un grand succés, bien mérité d'ailleurs, qui a fait qu'elle soit pratiquement copiée deux années plus tard pour une fondation princière: l'église du monastère de Moldoviţa.

Les deux églises sont de plan triconque avec une chambre funéraire entre le pronaos et le naos. Un petit escalier en colimaçon permet d'accéder à un deuxième niveau, au-dessus de cette chambre funéraire, qui est assez basse. La pièce de l'étage ne sert nullement au culte, mais a un rôle de cachette, idée astucieuse du bâtisseur de Humor, reprise uniquement à Moldoviţa. L'essentielle différence entre les deux églises est qu'à Humor le naos est surmonté par une coupole sans tambour et à Moldoviţa, selon la tradition des églises à plan triconque, le haut tambour de la coupole du naos forme une petite tour. Cette différence de voûtement implique aussi une différence de toiture: simple à Humor, multiple à Moldoviţa.

Le maître-d'oeuvre, qui a travaillé pour le prince à Moldoviţa, a remarqué que les deux hautes baies ouvertes dans le mur occidental de l'exonarthex de Humor sont séparées par une sorte de lourd pilier central qui masque l'entrée de l'église. Pour plus d'harmonie et monumentalité, il ouvre trois baies dans le mur ouest de l'exonarthex de son église, mettant

mieux en valeur l'entrée. Superbes par leur majestueuse allure, ces deux exonarthex ouverts n'ont pas fait école. Il est possible que la cause en soit justement leurs importantes dimensions. Ce grand espace ouvert a dû être considéré incommode dans les conditions âpres de l'hiver moldave et, en 1534, les bâtisseurs de l'église St-Démètre de Suceava (fondation de Pierre Rareş) ferment les baies par des fenêtres et deux portes, une au sud et l'autre au nord. Ils sont ainsi revenus, en quelque sorte, à la solution employée par leurs aînés à Neamţ, mais en gardant les grandes ouvertures créées à Humor et à Moldoviţa, transformées en hautes fenêtres d'apparence gothiques, ils ont créé un exonarthex fermé très clair, typique pour le XVIè siècle (x).

Si l'exonarthex a connu un grand intérêt à l'époque qui nous préoccupe, l'autre pièce annexe héritée du XVè siècle, la chambre funéraire, est presque ignorée dans la première moitié du XVIè siècle, les seules exceptions étant les églises de Humor et Moldoviţa, avec leur ingénieuse chambre funéraire doublée d'une cachette, et l'église de Probota (153), fondation et nécropole de Pierre Rareş.

Les églises construites sous le règne de Pierre Rareş peuvent être groupées en trois catégories: à plan simple, sans absides latérales, à plan triconque et enfin deux églises que nous appellerons "spéciales", c'est-à-dire l'église du monastère de Probota et l'église épiscopale de Roman, conçues comme images de marque du fondateur.

Les églises à plan simple constituent la descendance des églises à plan rectangulaire couvertes d'une file de deux coupoles construites à la fin du règne d'Etienne le Grand. On y retrouve toutes les caractéristiques mentionnées plus haut: un petit pronaos couvert par une coupole (sauf deux à l'église de la Résurrection de Suceava, 1552), un naos rectangulaire à

(x) Vers la fin du siècle, apparaîtront en Moldavie de petits exonarthex ouverts d'influence valaque, en rien comparables aux exonarthex de Humor et Moldoviţa.

fausses absides couvert d'une voûte moldave et, bien sûr, l'abside du sanctuaire, couverte par une demi-calotte. Les deux coupoles et la demi-calotte sont réunies sous un toit unique formant un grand auvent. Seule et intéressante exception, l'église de Zăhăreşti fondée en 1542 par le stratège Nicoară Hâra, église qui a une tour au-dessus du naos. La voûte moldave qui couvre cette partie de l'église présente la particularité d'avoir trois jeux de pendentifs. En effet, quatre petis arcs en plein cintre avec les pendentifs correspondants, surmontent le système habituel ainsi surétagé.

Les églises de plan triconque ont un pronaos de forme presque carrée. Depuis le temps du règne d'Etienne le Grand, se manifestait le goût du pronaos de dimensions plus grandes. La tendance persiste, mais le pronaos, pièce plus large que longue à l'origine, sans dépasser le naos en largeur (sauf dans le cas des copies d'églises citadines de la fin du XVè siècle, les deux fondations de la princesse Hélène à Botoşani, l'église St-Georges et l'église Uspenia) tend vers le carré (x). Une coupole sans tambour couronne cette première partie de l'église et une coupole (qui est toujours une voûte moldave simple) sur tambour haut s'élance en forme de petite tour au-dessus du naos.

L'église du monastère de Probota, la première et la plus importante fondation de Pierre Rareş, est une église de type Neamţ, comme fut le cas, une dizaine d'années auparavant, pour St-Georges de Suceava, la fondation de Bogdan III le Borgne, et comme sera le cas pour les églises des monastères de Bistriţa (une des grandes fondations du prince Alexandre Lăpuşneanu 1554) et Suceviţa (fondation des frères Movilă, 1581-1601). Dans tous ces cas on a presque copié l'église fondée par Etienne le Grand: en effet, les différences de conception architecturale entre ces fondations princières, échelonnées

(x) A Hârlău, Pierre Rareş fait construire une nouvelle église qui copie l'ancienne, fondée par Eteinne le Grand. Cette nouvelle église a, donc, le même pronaos agrandi en longueur.

sur tout un siècle, et leur célèbre modèle sont insignifiantes.

L'église épiscopale de Roman, dernière fondation de Pierre Rareş, a été restaurée radicalement au XVIIè siècle. Même si les façades actuelles sont dues aux restaurateurs, le plan semble être celui d'origine. C'était une église de plan triconque avec coupole sur tambour au-dessus du naos et une paire de coupoles au-dessus du pronaos. Etant un édifice important, le plan a été complété par un exonarthex fermé, surmonté par une voûte moldave simple. Cette église était apparentée aux églises de Probota et St-Georges de Suceava; la seule différence entre ces églises et celle de Roman étant l'espace intermédiaire entre le pronaos et le naos (chambre funéraire à Probota et prolongation du naos à Suceava) qui n'a pas été repris à Roman.

+ + +

Conclusions

Nous pouvons conclure que les églises élevées en Moldavie dans la première moitié du XVIè siècle montrent une préférence pour le plan triconque, car même dans le cas des plans rectangulairea les fausses absides recréent à l'intérieur le volume typique aux naos à absides. De même on remarque la persistance de la tendance vers un pronaos vaste, héritée du XVè siècle (les églises citadines d'Etienne le Grand). Ces spacieux pronaos, dont la forme approche souvent le carré, sont couverts d'une seule coupole, à l'exception des églises "spéciales".

L'exonarthex préoccupe les architectes de Pierre Rareş, mais il reste une annexe de l'église qui caractérise uniquement les églises les plus importantes. Quant à l'autre annexe, la chambre funéraire, elle est encore plus rare, réservée seulement à certaines fondations monastiques.

L'aspect extérieur des églises du XVIè siècle est lui aussi tributaire de l'héritage du XVè siècle, avec ses enca-

drements des ouvertures d'inspiration occidentale et les toits à grand auvent, uniques ou multiples en fonctiona du voûtement du naos. Le socle de l'église, déjà assez important sous le règne d'Etienne le Grand, devient de plus en plus un véritable banc qui fait le tour de l'église et qui accroît l'impression de solidité de la construction.

Evidemment, la parure fresque de certaines des églises du XVIè siècle leur donne une personnalité toute différente et une distinction toute particulière.

L'église de style moldave est un produit de la deuxième moitié du XVè siècle repris avec un certain esprit créateur dans la première moitié du XVIè siècle.

G.Balş, le premier grand historien de l'architecture moldave des XVè et XVIè siècles et un des rares à l'avoir analysé avec beaucoup de sérieux (x), définissait l'église de style moldave comme "un plan byzantin exécuté par des mains gothiques et d'après des principes partiellement gothiques". La formule est ingénieuse même si elle ne correspond pas tout à fait à la réalité. Effectivement, l'architecture moldave se situe au point de rencontre entre les savoir-construire occidental et balkanique.

Comme nous l'avons vu, les moldaves édifient leurs églises selon un plan rectangulaire ou un plan triconque. L'origine du plan rectangulaire doit être occidentale, tandis que le plan triconque a été transmis aux roumains (valaques et moldaves) par les maîtres serbes. Ce plan, malgré qu'il a été pratiqué par des constructeurs du Mont-Athos, n'est pas

(x) Balş,G., Bisericile lui Ştefan cel Mare, in: Buletinul comisiunii Monumentelor Istorice,XVIII/1925, Bucarest,1926; Balş,G., Bisericile şi mănăstirile moldoveneşti din veacul al XVI-lea,in: Bul.Com.Mon.Ist.,XXI/1928, Bucarest,1928. Il faut mentionner aussi l'excellent travail de Ionescu,G., Istoria arhitecturii în România, I-II, Bucarest,1963,1965, jamais égalé par les études ultérieures tel Curinschi Verona,G.,Istoria arhitecturii în România, Bucarest, 1981.

typique pour l'architecture byzantine proprement dite. La première partie de la formule de Balş n'est donc pas tout à fait exacte. Mais le problème le plus épineux est de voir comment se manifestent les "mains gothiques" et quels sont les "principes gothiques".

La première observation qui s'impose est que tous ceux (x) qui parlent d'influences gothiques, éléments gothiques, voir même architecture gothique en Moldavie, se basent sur un étalon faux. En effet, ils comparent les monuments moldaves ou certains de leurs détails à l'architecture religieuse du XIVè siècle en Transylvanie. Or, cette architecture, tributaire à un certain style descendant du style gothique apporté par les allemands en Europe Centrale, est en même temps fortement marquée par l'art de la Renaissance. De toute façon,à cette époque tardive, de la France à la Transylvanie, il ne peut plus être question de "principes gothiques" mais uniquement d'apparences gothiques.

Justement, tout ce qui est gothique dans l'architecture moldave tient exclusivement à l'apparence, au détail non constructif, à la décoration. On souligne souvent une certaine tendance vers l'élancement dans l'architecture religieuse de style moldave, en l'attribuant à l'esprit gothique. Même si la coupole à haut tambour, qui surmonte le naos, serait inspirée par les constructions occidentales (xx), ceci n'est pas suffisant pour y voir des "principes gothiques". En revanche, les murs exagérément épais construits par les moldaves s'opposent brutalement à l'ossature gothique.

Ce que les églises de style moldave ont pris à l'architecture occidentale sont les encadrements des ouvertures

(x) Drăguţ,V., Arta gotică în România, Bucarest, 1979; Voitec-Dordea,M., Reflexe gotice în arhitectura Moldovei, Bucarest, 1976.

(xx) Ce qui nous semble plausible, car le même type de coupole à haut tambour surmonte les naos des églises serbes ou valaques de plan trilobé.

déjà mentionnés et l'emploi des contre-forts, qui sont par-fois un renfort des points sensibles de la construction, mais aussi une simple décoration, une façon de rythmer la façade.

En paraphrasant Balş, nous dirions que l'église moldave est de plan balkanique exécuté par des mains moldaves selon des principes hybrides fortement personnalisés et qu'elle est décorée (x) par des mains souvent occidentales.

Les créateurs du style moldave connaissaient les principes constructifs des balkaniques et étaient sensibles à certaines parures des édifices des pays voisins et leur génie consiste dans le fait qu'ils ont su fondre toutes les influences et les emprunts dans un alliage qui leur est propre et qu'ils ont coloré des pigments de leur propre tradition. Ce qui est intéressant est que ce qui prime finalement est le goût vernaculaire. Les moldaves combinent des éléments et principes orientaux et occidentaux, mais cachent le tout à l'ombre des toitures immenses et ceinturent l'ensemble de socles solides rappelant les églises en bois, où les socles importants s'expliquent par le rôle de fondations qu'ils jouent. On dirait que les bâtisseurs en pierre rêvent de retrouver l'esthétique des églises en bois. Les architectures byzantine et postbyzantine d'une part et gothique et post-gothique d'autre part, ont en commun l'honnêteté constructive, la lisibilité totale en façade des principes constructifs. Les moldaves n'aiment pas extérioriser leurs pensées architecturales et les masquent sous les traits rassurants de la tradition.

On explique les toitures importantes, qui constituent la différence la plus frappante entre l'architecture religieuse moldave et celles des peuples avoisinants, par le climat dur du pays. L'explication est valable pour l'architecture

(x) Exception faite de la décoration à la fresque.

populaire en bois, mais comment expliquer que les russes laissent visibles leurs voûtements, exposés ainsi à un climat encore plus âpre. Il nous semble indiscutable que cette discrétion architecturale n'est nullement explicable par la logique de la construction, mais qu'elle correspond au tempérament moldave.

Joyaux du patrimoine culturel roumain, l'architecture de style moldave devrait retenir toute l'attention des conservateurs et restaurateurs. Malheureusement, selon des informations récentes (x) non démenties officiellement par les autorités roumaines, certains des plus intéressants monuments de style moldave ont été abandonnés dans un pitoyable état. Ainsi l'église de Dobrovăţ, une des églises à plan rectangulaire construites dans les premières années du XVIè siècle, qui avait été admirablement restaurée en 1975 a été endommagée par un incendie pendant l'été 1980 et devrait être de nouveau remise en état. De même, l'église d'Arbore, de la même époque, a la toiture dégradée et ses fresques sont ainsi exposées aux intempéries.

Des problèmes de couvrement se posent aussi pour l'église de Voroneţ, fondation d'Etienne le Grand, dont les façades ont été décorées de fresques, sous le règne de Pierre Rareş, fresques considérées chef-d'oeuvre de l'époque. Les très célèbres fresques de la même période qui couvrent les façades des églises de Humor et de Râşca sont aussi en danger.

Les fondations de Pierre Rareş de Baia et St-Démètre de Suceava sont laissées en proie d'une dégradation avancée.

D'autre part, les travaux de restauration du monastère

(x) Les monuments historiques en Roumanie, rapport du "Groupe pour la surveillance des monuments historiques", Bucarest, 1980 (déposé au Centre de Documentation du Conseil International des Monuments et des Sites).

de Probota ont été interrompus en 1977 avant qu'on puisse restaurer l'église-nécropole de Pierre Rareş et sa famille.

Quant à l'église de Coşula, fondation du Grand trésorier Mateiaş de 1535, sa restaurarion a été abandonnée en pleins travaux à la même époque au moment où une partie du toit était enlevée.

On ne peut qu'espérer que ce pays qui était renommé pour son école de restauration réapprendra en temps utile à sauvegarder son patrimoine.

UN FAUX PRINCE OTTOMAN, IMPOSTEUR MOLDO-VALAQUE À LA COUR DE LOUIS XIV: JEAN-MICHEL CIGALA (1625-après 1683)

par Matei CAZACU

Au mois de janvier de l'année 1668, un étrange personnage faisait son apparition à Saint Germain-en-Laye où se trouvait la Cour: c'était un bel homme d'une quarantaine d'années, aux yeux clairs et hardis, portant barbe et cheveux assez longs et bouclés. Il était habillé à la manière polono-turque du XVII^{e} siècle: une veste longue et brodée, fermée par des boutons faits de pierres précieuses; un riche manteau de soie brodée doublé de fourrure, à manches flottantes, jeté sur les épaules; sur la tête un bonnet de zibeline dont un noeud de diamants retenait l'aigrette. Des bottes souples en cuir et une épée au fourreau garni de pierreries complétaient le tableau. Un témoin oculaire notait, quelques années plus tard, à ce propos:

> "Je l'ai vu à Paris allant à cheval à la polonaise, avec un sabre dont le fourreau me paraissait fort riche, toutefois sans suite, se targant et ayant la mine fort fière."[1)]

Nous ignorons si, à la manière des mêmes Polonais, notre homme avait fait monter à son cheval des fers d'or ou d'argent.

Dès son arrivée, l'étranger fit graver et diffuser à Paris, chez Jean d'Ogerolles, un superbe portrait, peint par Roland Lefebvre dit le Vénitien et gravé par Etienne Picart,

portrait dont le Cabinet d'estampes de la B.N. conserve aujourd'hui deux exemplaires[2]. Un feuillet des mêmes dimensions, contenant les titres et le résumé de la carrière du personnage, accompagnait le portrait. En voici le commencement:

"Meimet, aujourd'hui Jean-Michel Cigala, est fils du fameux Cigala et de Canou Salie Sultane, fille du Sultan Achmet (1603-1617), soeur de Sultan Osman (II : 1618-1622), de Sultan Amurath (IV: 1623-1640) et de Sultan Ibrahim (1640-1648), père du Grand Seigneur d'aujourd'hui(Mahomet IV (1648-1687). Il n'a jamais été ni Bassa ny Grand Visir, d'autant que selon les lois de l'Empire Ottoman, ces charges sont trop basses pour ceux qui sont issus du sang impérial; et Ibrahim le créa souverain Inquisiteur de Jérusalem et de toute la Terre sainte. Cette charge est la plus considérable de tout ce royaume; mais comme elle oblige celui qui en est revêtu de prendre le titre de Bassa, s'il veut qu'on lui obéisse, c'est pour cela qu'on l'appelle Bassa de Jérusalem, des Provinces du Jourdain, du fleuve du Nil, du royaume de Pharaon, de toute la province de la mer Rouge, Capharnaon, Agasie, Caldée, Nazareth, Bethléem, Jerico, Galilée, Vitanie, Samarie et Gardien du Saint Sépulcre de notre Seigneur".

Le portrait proprement-dit représentait Cigala de face, buste, appuyé sur une console et entouré d'une légende en latin qui sonne:

"Joannes Michael Cigala stirpis ottomanae princeps Dei gratia christianus".

Les armes du prince se composaient d'une couronne princière qui surmonte deux écus, l'un contenant un aigle à une seule tête et l'autre trois flèches croisées au milieu, portant une autre couronne et flanquées de la lune en croissant et d'une étoile.[3] Pour mieux marquer son nouvel état de chrétien, sous le blason on voit un turban, une épée courbe (un yatagan) et une masse d'armes encadrés par l'inscription qui suit:

"Domine Jesu Christe, Gratias ago tibi quia vocasti me de tenebris mahometanis in admirabile lumen tuum".

A cela s'ajoute un autre texte résumant ainsi sa vie:

"Jean Michel, cousin germain du Grand Seigneur. Fils du fameux Sinan Bassa de Cigala né de la fille du Sultan Achmet, qui s'appeloit Salie Canone Sultane, soeur de sultan Ibrahim, père de l'empereur des Turcs à présent régnant, fut bassa de Hierusalem, recepveur général du tribut et gardien du St.Sépulchre de Notre Seigneur Jésus Christ et absolu plénipotentiaire des règnes de Alexandrie et de toute l'Egypte jusque à la Mer Rouge, et des royaumes de Cypre et de Trébisonde et généralissime de la mer Noire etc. Generosement abbandonant toute ces auctorites, par la religion christien, à présent capitaine des armes de Sa Majesté impériale romaine."

Une dernière information, contenue dans le texte du feuillet imprimé accompagnant le portrait, précisait les buts qu'avait le prince en venant à Paris:

"De Rome il est heureusement arrivé à Paris, où il attend l'occasion favorable pour saluer le Roy, la Reine et Monseigneur le Dauphin."

En effet, le cousin germain du Grand Turc se présenta d'abord à la Cour de Saint-Germain-en-Laye. Il nous a laissé lui-même le récit de cette première prise de contact:

"Etant arrivé à Paris et ayant appris que leurs Majestés étaient à Saint Germain en Laye, il leur alla faire la révérence, quelques jours [avant] que le roi en partit pour son voyage de la Franche-Comté, et il reçut d'elles tous les témoignages d'affection qu'il pouvait désirer."[4]

Ce fut vraisemblablement à cette occasion que l'ancien gardien du Saint Sépulchre distribua son portrait accompagné de son curriculum vitae. Il eut pour ce faire tout le mois de février, lorsque Paris s'était vidé de la plupart des grands seigneurs et de la Cour. La Gazette relate dans ces termes un bal qui eut lieu dans les appartements de Madame au Palais Royal, le 4 février:

"On y vit peu de seigneurs français, parce que ne sui-

vant pas le roi avec moins d'empressement dans les glorieux travaux de Sa Majesté que dans ses divertissements, ils ont presque tous accompagné ce grand Monarque dans ce voyage où le Bien de son Etat l'a engagé, quoi qu'en cette saison tous les autres princes ne s'appliquent qu'aux plaisirs, qui en sont inséparables."[5)]

Pour connaître la façon dont s'est déroulée l'audience chez le roi, je donnerai la parole au généralissime de la mer Noire lui-même:

"Le prince avait ouî parler avec tant d'avantage de la Cour des rois de France, qu'il voulut être temoin lui-même des merveilles qu'on lui avait dites.(...) Le roi étant de retour de son voyage /en Franche-Comté/, demanda ce qu'était devenu le Prince turc et témoigna qu'il désirait le voir. C'est pourquoi Monsieur le Duc de S.Aignan, un des plus civiles et des plus obligeants seigneurs de la Cour, le fut prendre en son logis dans son carosse et le conduisit à S.Germain où il le présenta au roi, qui lui fit encore paraître plus d'affection en cette seconde visite qu'il n'avait fait en la première. Il le fit entrer dans son cabinet, où il s'entretint avec lui une espace de temps fort considérable, et ensuite de cet entretien Monsieur le Duc de S.Aignan le traita magnifiquement à dîner avec Madame la Comtesse de Béthune, sa soeur.

Après le dîner, Madame la comtesse de Béthune le présenta à la reine, de laquelle est dame d'atour. Sa Majesté le reçut avec grand accueil, et sachant qu'il avait une charge dans les armées de l'Empereur et qu'il avait fait un assez long séjour à la Cour de sa Majesté impériale, elle lui demanda des nouvelles de l'impératrice, sa soeur. Sur quoi le Prince lui donna la satisfaction qu'elle désirait de lui.

Il fut ensuite conduit en l'appartement de Monseigneur le Dauphin, auquel il fit la révérence et satisfit agréablement aux demandes que ce jeune prince /rappelons qu'il avait sept ans/ lui fit touchant la façon de ses habits et de ses armes.

Il alla ensuite saluer leurs Altesses Royales auxquelles il avait déjà fait la révérence en leur palais à Paris, où elles l'avaient reçu avec leur civilité ordinaire. Il salua aussi Monsieur le Prince et plusieurs autres seigneurs et dames de la Cour, après quoi il retourna à Paris dans le carosse et en la compagnie du même seigneur Duc de Saint Aignan, où il employa le temps à faire et à recevoir plusieurs visites des seigneurs et des dames les plus qualifiés à la Cour. Entr'autres il reçut mille civilités de M.le Commandeur de Souvré, grand Prieur de France, qui l'invita à l'assemblée des Chevaliers de Malthe qui s'est tenue à Paris,où il lui fit rendre tous les honneurs qui sont dûs à un prince de sa naissance, et ensuite le traita magnifiquement en la compagnie des mêmes chevaliers.

Enfin il retourna une troisième fois à S.Germain pour prendre congé de leurs Majestés, et durant huit jours qu'il y séjourna, il fit tous les jours sa Cour avec autant d'adresse, que s'il y avait été élevé dès ses plus tendres années.

Il se trouvait ordinairement au dîner du roi, pendant lequel sa Majesté prenait un plaisir particulier à s'entretenir avec lui. Elle le fit aussi magnifiquement traiter par un seigneur de la Cour, auquel elle en donna commission. Il était présent à la plupart des divertissements que le roi prenait et étant un jour arrivé un peu tard à la Comédie,la reine lui fit donner un siège à trois pas d'elle par un seigneur de sa suite.

Après avoir pris congé du roi et de la reine, il retourna à Paris, où leurs Majestés voulant que les caresses et les témoignages d'affection avec lesquelles elles l'ont reçu à Saint Germain soient suivis de la magnificence de leurs présents, lui ont envoyé deux chaînes d'or avec leurs portraits sur deux médailles de même matiére, pour lui témoigner par ce riche présent l'estime qu'elles font de sa présence. De sorte qu'il se dispose maintenant à partir de Paris pour continuer son voyage, n'étant pas moins édifié de l'honneur qu'il a reçu à la Cour de France, que ravi d'emporter avec soi les portraits du roi et de la reine, qui sont les plus précieux gages que leurs Majestés lui pouvaient laisser de

leur amitié et de leur estime."[6)]

J'ai extrait cette longue citation de l'ouvrage que notre héros fit paraître à Paris, chez Thomas Jolly, au début du mois de juillet 1668 (le privilège est du 28 juin et le livre achevé d'imprimer le 3 juillet), sous le titre: "Histoire de Mehemet Bei aujourd'hui nommé Jean-Michel de Cigala, prince du sang impérial des Ottomans, Bassa et Souverain plénipotentiaire de Jérusalem, des Royaumes de Chypre et de Trébisonde."
Il s'agissait d'un petit in-12° de 222 pages, dont la BN possède trois exemplaires malheureusement catalogués aux anonymes (J 11955; 16342 et 23111), alors que la dédicace au roi est signée des initiales "I.M.", donc Jean Michel. La dédicace fait mention de "la façon tout à fait obligeante avec laquelle" Louis XIV avait reçu, "ces jours passés", le "Prince turc à la Cour" et des services rendus, dans le passé, par la famille Cigala aux rois de France.

La dédicace au roi est suivie d'un sonnet et de deux poèmes, l'un en latin et l'autre en français présentant en acrostiche le nom de Jean Michel Cigala. On peut constater, à la lecture de ces vers, que la modestie n'était pas le fort du nouveau converti, bien qu'on puisse y trouver quelques rimes assez réussies:

Merveilleux en esprit et très haut en naissance
Insigne en piété, un héros en vaillance,
Civil, fort et constant, ferme, prudent et sage.
Hautesse d'Ibrahim tu en as vu l'usage;
En foy, c'est un rocher, il l'a bien fait paraître,
Lorsque par son baptême il a changé de maître.
Certes c'est dire tout d'un prince baptisé
Il ne connaît plus rien que Jésus abaissé
Grand Prince, n'est-ce rien que la race ottomane?
A quoi pense le fils de Salie Sultane?
L'Europe le sait bien, elle admire ton sort,
Etre prince mais Turc, vaut moins qu'un chrétien mort.

Ou bien l'éloge en latin qui passe en revue les vertus de ce nouveau rocher de la foi:

Ingenio supra naturam excellens,
Officio, pietate et opere insignis,
Admirabilis cunctis et nunquam satis laudandus,
Nobili genere ortus, ante alios clarus.
Nihil in seipso claudens gratiarum formae deficiens,
Egregio vultu a natura insignitus,
Spe maxima major.
Modestia singularis,
Integritate sublimis,
Civilitate conspicuus,
Humilitate mirus,
Authoritate ingenuus,
Eloquentiae torrens,
Litteris ac variis linguis praepollens.
Gloria Messanensium immortalis,
Iustitiae exemplar et heroicae virtutis epilogus,
Generositatis incomparabilis compendium,
Affabilitatis ineffabilis thesaurus,
Liberalitatis inexhaustae fons,
Aquilae imperialis fidissimus defensor.

Il est temps, maintenant, de résumer en quelques mots la vie aventureuse de notre héros, telle qu'il nous la raconte lui-même dans ce petit livre. Après avoir passé en revue quelques uns des plus illustres membres de la famille génoise des Cigala, descendue, selon la tradition, en 943 d'Allemagne, on arrive au grand-père paternel, le "vicomte" Cigala, originaire de Messine, fait prisonnier par les Turcs en 1561, ensemble avec son fils Scipion. Ce dernier, qui n'avait que 12 ans à cette date, embrassa l'Islam et obtint les plus hautes fonctions politiques et militaires de l'Empire ottoman sous le nom de Sinan pacha. De trois épouses successives - ou concomittentes - dont deux filles et soeurs de sultane -, Scipion Cigala eut six garçons - tous titulaires de charges importantes - et une fille. Le plus jeune de ses enfants fut notre Mehemet, fils posthume, né à Istanbul en mars 1625, quelques mois après la mort de son père (p.38), âgé, selon ses dires, de 75 ans révolus en ce moment.

Précisons tout de suite que Scipion Cigala porta le nom de Jusuf Cigala-Zade, et non pas de Sinan, et mourut en réalité en 1605!

Peu de temps après sa naissance, Méhémet perdit sa mère et fut mis sous la protection du grand Mufti, "qui est comme le souverain pontife parmi les Turcs", nous précise-t-il, "lequel eut un soin tout particulier de ce jeune prince" (p.39-40). Son éducation ne laissa rien à désirer, bien que l'élève, étant d'un "naturel extrêmement prompt",eut des difficultés par la suite avec ses professeurs. Devenu échanson du sultan Ibrahim, Méhémet fut condamné à mort ensemble avec ses six collègues pour avoir, un jour, renversé un vase contenant du vin que le Sultan qui se trouvait à table avec le grand Mufti, entendait faire passer pour de l'eau. Sauvé grâce à l'intervention du même Mufti, le jeune Méhémet dut supporter une cruelle bastonnade - 500 coups -, après quoi le sultan lui confia la charge de "teftici" - "c'est-à-dire vice-roi et comme gouverneur extraordinaire établi sur tous les autres pour leur faire rendre compte de l'administration de leurs charges, et les punir, même de mort, s'il se trouve qu'ils aient excédé notablement en l'exercice d'icelles". (p.51). Et ainsi le jeune prince partit pour Jérusalem, où il cumulait cette charge avec celle de Gardien du Saint-Sépulchre.

Son départ pour Jérusalem par voie de terre coïncida avec celui entrepris, par mer, par une sultane et le fils aîné du sultan Ibrahim, qui se rendait en pélérinage à la Mecque. A cette occasion, la galère de la sultane fut arraisonnée par les chevaliers de Malte, qui firent prisonnier le bébé devenu le très célèbre Père Ottoman (Padre Ottomano). Cet événement - nous le savons bien -, eut lieu en 1644 et son écho international fut assez important. Le rejeton impérial se convertit et devint dominicain sous le nom de Dominique de Saint-Thomas. Après plusieurs années passées à Rome, le Père ottoman se rendit à Paris où il passa deux ans - de 1665 à 1667 - et fut très bien reçu par le roi et par toute la Cour.Il finit ses jours à Malte en 1676, mais son passage à Paris avait ému l'opinion publique.

Revenons à Méhémet Cigala, lequel devait avoir 19 ans en 1644 -, retenons qu'il reste à Jérusalem pendant deux ans, donc jusqu'en 1646 (p.88). A Jérusalem il habitait le palais de Pilate et la grâce divine ne tarda pas à le toucher.

En effet, un jour notre gouverneur conçut la pensée de s'emparer des richesses accumulées dans l'église du Saint-Sépulchre, mais une grave maladie survenue en même temps que cette pensée l'obligea à surseoir à son entreprise scélérate. Durant sa maladie, il eut la vision de la Vierge, des martyrs et de Jésus. Frappé de stupeur, Méhémet perdit, à la suite de cette vision, l'ouïe et la parole pendant un temps,après quoi sa décision fut prise: il allait devenir chrétien.(p.64).Ici suivent quelques considérations destinées aux sceptiques:"les sages du monde qui ne jugent des choses que selon leur apparences, et qui donnent tout à la nature sans ajouter que fort peu de foi aux miracles, prendront sans doute occasion de rire de toutes ces visions extraordinaires..." et qui finissent par souligner l'extraordinaire importance que revêtait, pour la Chrétienté, la conversion d'un prince du sang impérial des Ottomans.

Suivent des conversations avec un ermite qui vivait à Bethléem et qui enseigna au jeune prince les premiers rudiments de la foi chrétienne.

Le"second maître en la foi" de Méhémet fut son propre médecin qui "prit soin de la guérison de son âme comme il avait pris auparavant de son corps" et que le prince considérait non plus "comme un domestique, mais qu'il respectait comme son maître en la foi". Voici l'apologie de ce médecin:

> "Ce médecin était un des plus experts en son art qui fussent dans tout l'Empire ottoman et il avait déjà servi en cette qualité Sinan Bassa, père de Mehemet Bei. Entre autres belles parties qui le rendaient recommendable, il était fort dévot (comme c'est l'ordinaire des chrétiens qui sont parmi les Infidèles,d'avoir plus de tendresse pour leur religion que ceux qui vivent pour ainsi dire dans le Centre du christianisme) et il prononçait souvent ces paroles

"Sancta Maria ora pro nobis, Jesu Christe miserere mei" (p.77).

Ce médecin - dont on ne nous apprend pas le nom - expliqua les autres mystères de la foi au gardien du Saint Sépulchre. Il fut rapidement secondé dans cette tâche par un franciscain que Méhémet découvrit un jour grâce à une longue vue sur le mont du Calvaire en train d'y faire ses dévotions. A la suite de ces entretiens, Méhémet visita incognito le monastère franciscain du Saint Sauveur et lui fit des dons importants et destinés à rester secrets.

Après deux ans de séjour à Jérusalem, Méhémet fut envoyé - en 1646 - en Crète où il prit part à la guerre de Candie à la tête de 4000 hommes. (Rappelons simplement que, tout comme pour la Palestine, les actions de Méhémet Bei en Crète ne laissèrent aucune trace dans les documents...). A l'occasion de la guerre de Candie Méhémet libéra plusieurs moines dominicains, franciscains et jésuites tombés en captivité, et les envoya sur ses propres galères à Chios.

De retour à Constantinople en 1648 - l'année de la mort du sultan Ibrahim -, Méhémet fut nommé un an souverain-gouverneur de Babilone, de Caramanie et de Magnésie, charge qu'il occupa jusqu'en 1649-1650: à son retour dans la capitale de l'Empire, se produisit à Iconium-Konieh - un miracle qui entraîna la conversion de plusieurs Turcs au christianisme et, après maints miracles, leur martyre (pp.99-109).

Envoyé de nouveau en Crète, Méhémet, accompagné toujours de son fidèle médecin, prit comme directeur de conscience un père dominicain et, après sa mort, un jésuite. Pendant les hostilités, il se lia d'amitié en secret avec le général vénitien Lazare Mocenigo, qui "avait dessein de faire passer le prince Méhémet à Venise, d'où il l'aurait ensuite conduit jusqu'à Rome".(p.115). Malheureusement, la mort du général - pendant l'été 1654, précisons-le - mit fin à ce projet.

En cette même année, Méhémet fut nommé "vice-roi de Trébizonde, généralissime de la mer Noire et de toutes les provinces qui en dépendent, jusqu'aux confins de la Tartarie". (p.117).

En cette qualité, et sur les insistences du père jésuite, il rendit la liberté au général hongrois Janos Kemény (Chimiansi) fait prisonnier par les Tartares en 1657. Rappelons que cette libération eut lieu en 1659, qu'elle était due largement au prince de Valachie Michel Radu (Mihnea al III-lea) et qu'elle coûta la coquette somme de 90.000 talers impériaux.

Méhémet bei raconte qu'il confia par la suite au général hongrois "une cassette pleine de pierreries et de plusieurs joyaux d'un grand prix" avec promesse de la récupérer une fois qu'il aurait lui-même choisi la liberté. Ce qui fut fait en cette même année 1659 après des adieux déchirants que le prince fit à son épouse et à ses deux enfants (si peu nombreux?), "les précieux gages de leur amour réciproque":

> "Néanmoins, ajoute-t-il, il les quitta d'un oeil sec, parce que cette grâce lui avait appris que pour suivre Jésus Christ, il fallait non seulement dire un adieu général à tous les honneurs, à toutes les richesses et à tous les plaisirs de la vie, mais même qu'il fallait renoncer aux plus tendres inclinations que la nature nous inspire pour nos parents et pour ceux qui font, pour ainsi dire, une partie de nous mêmes"(p.135)

Sous prétexte d'un pélerinage à la Mecque, Cigala s'embarqua en compagnie du jésuite (on ne nous dit pas ce qu'était advenu du médecin) et, détournant le bateau, il débarqua en Moldavie où rendez-vous avait été pris avec Janos Kemény:

> "La Moldavie est une province où les Chrétiens sont demeurés libres dans l'exercice de leur religion, moyennant un certain tribut qu'ils payent tous les ans au grand Seigneur, qui y tient un gouverneur exprès pour le recevoir. Le gouverneur qui y exerçait pour lors cette charge était un grand ami du prince et du père jésuite, et il avait des obligations très étroites à tous les deux, parce qu'à la recommendation du père le même prince avait donné une partie de l'argent nécessaire pour obtenir ce gouvernement, espérant toujours qu'il pourrait le servir dans l'exécution de son pieux dessein. Ce gouverneur le reçut avec toutes les

démonstrances d'amitié en apparence; mais l'avarice le fit bientôt conspirer avec Chimiansi sur les biens et sur la vie de ce pauvre prince, auquel l'un devait sa fortune et l'autre sa liberté".(p.135).

Le gouverneur en question est le prince Georges Ghika (1658-1659), un Albanais favori du grand vizir Küprülü, car, semble-t-il, ils étaient originaires du même village. En complicité avec Georges Ghika, le général Kemény attaqua Méhémet Cigala et son escorte qui se trouvait, nous dit-il, "à Braseau, du côté des Cosaques" mais le sort favorisa notre héros qui, bien que blessé en quatre endroits, réussit à s'échapper seul, dans la neige et le vent, après avoir tué de sa propre main plusieurs ennemis. Toutefois, il perdit dans ce combat inégal tous ses serviteurs et même le père jésuite trouva la mort au cours de l'embuscade.

La punition divine ne tarda pas de s'abattre sur le parjure Kemény qui périt, victime misérable de ses propres soldats désireux de piller ses richesses mal acquises. Ceci nous amène en janvier 1662, date réelle de la mort de Kemény, tué par les Turcs alors qu'il s'était fait proclamer prince de Transylvanie.

Mais revenons à Méhémet Cigala: secouru par un berger, il guérit très vite et se rendit chez les Cosaques et ensuite en Pologne, où la reine Marie-Louise de Gonzague (fille du duc Charles de Nevers) et épouse de deux rois de Pologne - Vladislav et Jean-Cazimir - fut sa marraine lors du baptême célébré dans la cathédrale de Varsovie. Ceci a dû se passer en 1662-1663, quelques années avant la mort de la bonne reine laquelle considérait son filleul (à ce qu'il nous dit lui-même)

"comme son fils lequel elle avait (pour ainsi dire) engendré en Jésus-Christ."(p.156).

Le néophyte - qui s'appelait dorénavant Jean-Michel - fit ensuite un pélerinage à Lorette et rendit visite au pape Alexandre VII. De Rome il passa en Allemagne où il s'enrola dans les troupes impériales et combattit vaillament les Turcs à Bude et à Fünfkirchen (Pécs), ce qui nous permet de déduire que ceci se passait en 1664.

Pour ces hauts faits d'armes (il avait tué de sa propre main en combat individuel, un pacha turc), l'empereur Léopold Ier le fit venir à Vienne, le récompensa richement et le nomma "capitaine gardien de son artillerie" (Wachmeister).(p.166-167).

Suit un nouveau pèlerinage à Lorette, une visite à la famille Cigala à Messine et en Calabre, nouveau séjour à Rome où le pape Alexandre VII mourait quelques jours après son arrivée (plus précisément le 22 mai 1666). Jean-Michel fut reçu en audience par le nouveau pape, Clément IX, avec lequel il eut cette édifiante conversation:

"Un jour le Pape s'entretenant familièrement avec lui, lui demanda s'il ne portait pas quelques marques de dévotion comme font tous les bons chrétiens: le prince tira un chapelet de sa poche, le montra à Sa Sainteté et lui dit: "Saint Père voilà mon chapelet, mais pour un livre de prières, qu'il appelait son Bréviaire, je n'en ai point d'autre que celui-ci, montrant son cimeterre, lequel il tira du fourreau. C'est dans ce livre que l'on m'a appris à lire, et c'est de lui que je me veux servir contre les ennemis de l'Eglise". Le Pape, considérant que le prince avait quitté de grands biens en Turquie et s'était rendu volontairement pauvre pour embrasser la religion chrétienne, lui assigna une pension de mille écus d'or".(p.185).

Enfin, après un crochet par Venise et Turin, le prince de sang impérial ottoman se décida de faire sa révérence au roi de France, ce qui arriva en 1668.

Voici, en résumé, le contenu de cette brochure dont la lecture n'est jamais ennuyeuse.

Ce qui semble certain c'est que Jean-Michel Cigala a réussi à faire une assez bonne impression à la Cour de Louis XIV, et j'en vois pour preuve les deux médaillons en or avec l'image du roi et de la reine qui lui ont été offerts à la fin de son séjour à Paris. Certainement, le moment était bien choisi pour se présenter à la Cour de France: jamais, en effet, les relations entre Louis XIV et les Turcs n'avaient été aussi

mauvaises qu'en 1668-1669: je rappelerai seulement la participation d'un corps d'armée française, aux côtés des Impériaux, à la bataille de St.Gothard contre les Turcs en 1664, et la présence de la fine fleur de la noblesse de France à la défense de Candie, notamment en 1668-1669 (l'expédition du duc de Beaufort).[7)]

A cela s'ajoutaient la question des capitulations de la France avec la Turquie - qui sera résolue seulement en 1673 par l'ambassadeur de Nointel -, et celle de la protection des Lieux Saints que les Grecs de Constantinople avaient réussi à arracher de la main des catholiques en faveur des orthodoxes.[8)]

Nous ignorons si Louis XIV pensait utiliser notre prince en vue de quelque dessein hostile aux Turcs. En revanche, on sait que, fort de la bonne renommée acquise à Paris, Jean-Michel Cigala se rendit à Londres en cette même année 1668 pour faire sa révérence à Charles II Stuart. Tout allait très bien pour lui lorsque, coup de théâtre!, le prince ottoman fut reconnu par un marchand persan et par un seigneur anglais et dénoncé comme imposteur!

Celui qui rédigea un véritable acte d'accusation fut le chevalier John Evelyn (1620-1706), mémorialiste bien connu et partisan décidé de la royauté en Angleterre. Le 13 février 1669, Evelyn présenta à Charles II un exemplaire de son ouvrage intitulé History of the three late famous Impostors, viz. Padre Ottomano, Mahomed Bei and Sabbatai Sevi..., Londres, 1669.[9)]

L'ouvrage était dédié au secrétaire d'Etat, Lord Arlington, et précisait que Méhémet bei se trouvait encore en Angleterre. Les accusations de John Evelyn à l'encontre de notre héros sont très graves: Jean-Michel Cigala serait originaire de Valachie, né de parents chrétiens à Târgovişte, la capitale de ce pays. A la mort de son père - dont on nous précise qu'il était très fortuné et de bonne famille -, le jeune Cigala entra au service du prince Matei Basarab "de Moldavie" (confusion avec la Valachie) qui l'envoya dans la suite de son re-

présentant (capuchehaia) à Constantinople en 1648 ou 1649. Dr retour dans son pays, Cigala séduisit l'épouse d'un prêtre orthodoxe et faillit infliger le même outrage à la fille de cette dame. Découvert à temps et obligé de s'enfuir pour sauver sa tête, notre amoureux trouva un deuxième refuge à Istamboul. Il y resta jusqu'à la mort du prince Matei († le 9 avril 1654), à la suite de quoi il pensa rentrer dans son pays. Mais, reconnu et en danger d'être exécuté pour son forfait, il retourna à Constantinople où il embrassa l'Islam. Depuis cette date, continue John Evelyn, il a hanté les Cours européennes racontant partout son histoire de prince ottoman, ce qui lui a valu des faveurs de partout et spécialement de la part du roi de France.

Arrivé à Londres, il fut reconnu par une personne de grande qualité qui l'avait rencontré l'année précédente à Vienne sous une autre identité; ce témoignage fut confirmé ensuite par un gentilhomme persan de passage à Londres, dont Evelyn nous tait le nom.

La brochure de John Evelyn fut imprimée également en latin et, toujours en 1669, était publiée une traduction allemande sans lieu de parution (vraisemblablement à Leipzig, où fut gravée aussi une mauvaise copie du portait de Cigala). Enfin, avec quatre ans de retard, le livre était traduit en français sous le titre Histoire de deux Turcs et d'un Juif; avec un discours de l'entier bannissement des Juifs du royaume de Perse, Paris, chez Antoine Robinot. Le traducteur semble être un sieur B., nom sous lequel se cache Pierre Briot, traducteur également du livre de Paul Rycaut, Histoire de l'estat présent de l'Empire ottoman, Paris, 1670, chez le même éditeur.

Quels étaient les arguments présentés par John Evelyn en faveur de sa thèse? Tout d'abord, la descendance de Scipion Cigala n'enregistrait que deux fils - Ali et Mahomet. Ce dernier épousa en 1594 une fille de la soeur du sultan, qui lui donna un fils appelé lui-aussi Mahomet. "Ce jeune homme était fort bien fait, fort ingénieux et spirituel; il n'avait pas beaucoup d'ambition et n'affectait pas de commander, mais il

avait l'inclination portée aux plaisirs innocents et à la douceur de la vie". (trad.fr., p.191). Enfin, il fut nommé général en Candie, ensuite grand-vizir, "dont il ne jouit pas longtemps, parce qu'il mourut dans cette guerre il y a environ quinze ou seize ans", ce qui nous donne l'année 1653-1654.

Un autre argument de John Evelyn était le fait que toutes les personalités qui avaient connu Cigala en tant que prince ottoman, notamment la reine de Pologne et le pape Alexandre VII, étaient morts et, donc, incapables de corroborer ses dires.

Evelyn essayait aussi d'expliquer le choix du nom de Cigala préféré par l'imposteur à un autre:

"Il se peut faire que son père se soit nommé autrefois Cigo, qui approchant de celui de Cigala, peut lui avoir donné l'occasion d'usurper le titre de cette illustre famille." (trad.fr., p.196).

J'ai déjà dit que John Evelyn ne donne pas le nom de ses informateurs, en arguant des difficultés qu'ils redoutaient (de la part de qui?) en Europe centrale ou au Levant. J'ai réussi à identifier le marchand "persan" qui porte en fait le nom très peu iranien de "Pietro Cisij" et que John Evelyn inscrit dans son journal sous la date de 28 septemnre 1668: "J'ai eu une longue conversation avec Signor Pietro Cisij, un gentilhomme persan, sur les affaires de la Turquie, à ma grande satisfaction."[10] J'avoue être incapable de trouver davantage d'informations sur ce personnage.

En tout cas, pour un connaisseur de l'histoire roumaine, le récit de John Evelyn a un parfum de déjà vu. On y trouve, pêle-mêle, des fragments de la biographie du prince Constantin Şerban (en Valachie de 1654 à 1658; en Moldavie en 1659 et en 1661; + en 1685 en Pologne): ce prince était né des amours de son père, Radu Şerban, avec la fille d'un prêtre de Bucarest; les allées et les venues à Constantinople et l'histoire du passage à l'Islam semblent s'appliquer au prince Mihail Radu ou Radu Mihnea (1658-1659) qui avait été élevé à Istamboul dans la suite d'un pacha très influent.

D'autre part, selon la loi roumaine au XVII^{e} siècle, l'adultère n'entraînait pas la peine de mort pour l'homme, comme on veut nous faire croire. En règle générale, on retenait uniquement la responsabilité de la femme, mais, comme le délit était très répandu, il pouvait être racheté par composition.[11]

Enfin, le nom de Cigo est tout à fait inconnu en Valachie et en Moldavie à cette époque, mais pas celui de Cigala, comme nous verrons plus loin.

Un autre témoignage sur Cigala, bien plus fiable que celui de John Evelyn, nous vient directement de l'Empire ottoman: en 1673, le médecin anglais Edward Brown (1644-1708) qui voyageait en Grèce et se trouvait à Larissa fit la découverte suivante:

"Je trouvais aussi en cette ville un livre français qui traitait de Michel Cigala, encore un autre imposteur qui avait trompé l'Empereur, le roi de France et autres princes chrétiens. L'interprète du Résident me dit qu'il faisait bien rire les Turcs et qu'il était né en Grèce et non pas en Valachie."[12]

Il s'agissait, sans doute, de la traduction française du livre de John Evelyn parue justement en 1673. Précisons que le résident impérial - à l'époque le comte Walter Leslie - avait comme interprète (ou drogman) un noble génois, Marc Antonio Mamuca della Torre, dont le mariage à Constantinople, en 1673, avec Giustina Tarsia (la fille du premier drogman de Venise) nous a été décrit avec force détails par Antoine Galland.[13]

C'était donc un homme bien informé sur les affaires turques et italiennes qui avait renseigné Edward Brown sur Cigala et son témoignage ne peut pas être aisément contesté.

Toutefois, avant de discuter la possible identité de notre héros, j'essaierai de retracer ce que l'on sait sur son existence après 1669. Ici, c'est d'abord la traduction allemande de la brochure de John Evelyn qui nous renseigne: dans un appendice de trois pages ajouté à la fin du texte et intitulé <u>Relation sur le voyage dans le nord de Jean-Michel Ciga-</u>

la ou Mohammed-Bei, nous trouvons son itinéraire en 1669: Francfort, Cassel, Braunschweig-Lünebourg, Hambourg (où il reste 14 jours); ensuite Copenhague et Gottorp (au Danemark) Lübeck, Mecklembourg et Berlin. Partout, il distribua son portrait gravé à Paris et trouva bon conseil grâce à sa prestance et à ses connaissances diverses. A Berlin on perd sa trace, mais on suppose qu'il est parti en Pologne ou bien en Saxe.

Cette dernière hypothèse semble se rapprocher davantage de la réalité. Et voici pourquoi: en 1683 apparaissait à Amsterdam le petit livre de Jean-Baptiste de Rocolès,"historiographe de France et de Brandebourg" sur Les Imposteurs insignes... Comme on pouvait s'y attendre, une place de choix est réservée au "faux Bassa Cigala dit Mahomet Bey, prétendu prince de sang ottoman, qu'on a vu de nos jours en France et dans d'autres cours des princes chrétiens". Rocolès reprend le pamphlet de John Evelyn pour nier à Cigala sa qualité de prince turc, et ajoute un renseignement fort précieux,à savoir que notre homme avait changé de nom et se présentait partout comme "la Magdalène" (p.450). Rocolès affirme tenir cette information d'un "fameux politique de ce siècle" et nous n'avons aucune raison de douter de sa véracité. Ceci nous donne, en effet, la clef de la disparition complète de Méhémet bei Cigala à partir de 1669-1670 et l'apparition d'un nouvel aventurier au Levant et dans l'Empire des Habsbourg: le chevalier de la Magdeleine.

A ce sujet, Antoine Galland notait dans son journal constantinopolitain, sous la date de 25 janvier 1672, que "on a su par des lettres d'Andrinople que le sieur de la Magdeleine s'estoit fait Turc et qu'on luy avoit donné une paie de cannonnier."[14] Souvenons-nous que Jean-Michel Cigala affirmait avoir été nommé capitaine d'artillerie par l'empereur Léopold Ier.

On apprendra d'autres détails sur ce curieux personnage en lisant l'ouvrage qu'il a lui-même publié à Bâle, en 1677, sous le titre Le Miroir ottoman avec un succint récit de tout ce qui s'est passé de considérable pendant la guerre des Turcs en Pologne jusqu'en 1676, par Mr. le chevalier de la Magdeleine et paru chez Jean Rodolphe Genath. On y trouve également le portrait du chevalier, habillé dans une armure de type occidental, un heaume près de la main et des chaînes brisées autour (allusion, sans doute, à sa captivité chez les Turcs) les cheveux bouclés et la moustache fine, et la précision qu'il n'avait que 30 ans. L'ouvrage est dédié au duc de Bavière, Ferdinand (1651-1679).

Dans la préface, de la Magdeleine raconte très brièvement ses aventures en Turquie et nie avoir embrassé l'Islam:

"Je ne prétends pas vous faire ici une histoire de ma vie, quoi qu'elle en peut fournir plus de matières véritables que les romans n'en ont de mystérieuses. Je vous dirai seulement qu'ayant été le jouet de la fortune pendant quelques années, je me suis trouvé par un de ses revers hors du service de mon prince et de ma patrie, j'ai connu toutes les plus fâcheuses bourrasques que la rage de mes ennemis ait pu faire élever contre moi. Mais comme je suis naturellement ennemi de l'oisiveté, je passai dans un royaume où le prince qui y régnait me fit un accueil digne de sa bonté et j'eus l'honneur d'y être très familièrement traité de celui qui lui a succédé àla couronne et pour des intérêts que la modestie me fait taire... Je dirai pour couper court que je me suis vu, dans un jour, d'un courtisan favori et d'un officier considérable et estimé, la proie d'une nation barbare et infidèle qui me priva, couvert de son sang et du mien, de tant d'avantages avec la liberté ne me laissant qu'une vie qui a tant de fois été sur le point d'être perdue; et mes cheveux gris à l'âge de trente ans et quelques jours, font assez connaître les chagrins que les fers et la présence du bourreau appelé pour m'exécuter, me purent causer, puisque dans une nuit ils changèrent leur couleur noire en grise. Je pardonne à celui qui découvrit au feu vizir /Ahmed Köprülü, 1635-1676/ l'intrigue que j'avais avec un prince chrétien qui fut la cause de ce mauvais traitement qui eut été suivi de la mort si Sa Hautesse n'eut été avertie de mon danger et n'eut envoyé la grâce de ce crime innocent. J'ai, dans mon malheur, été fa-

vorisé de sa bienveillance, quoi qu'il me fit donner un jour cent et vingt coups de bâton sous les pieds, sur le ventre et sur le siège, pour une réponse assez crue que je lui donnais en fait de religion. Il me prit pendant cinq mois dans son sérail, espérant me faire changer de religion, et je fus contraint d'en procurer ma sortie par une maladie feinte pour éviter le danger où je me voyais d'être un jour circoncis par force. La guerre de Pologne me fut favorable en lui faisant oublier son dessein. Je fus obligé de le suivre au siège de Kaminiesky /Kamenec Podolsk, Camenița/ et d'autres places les années suivantes, et fus fidèle témoin de tout ce que vous lirez dans mon récit. Enfin, me voyant frustré de l'espérance de ma liberté que j'avais rachetée avec une sommme considérable qui fut perdue, je crus devoir apporter tous mes soins pour apprendre la quintessence de l'ottomanlie afin de pouvoir éclaircir tant de monarques, princes et particuliers, que plusieurs auteurs ont abusés par des écrits fondés sur des rapports; étant certain qu'aucun d'eux n'a jamais eu la moindre libre entrée à la Porte ottomane où j'ai été comme domestique pendant cinq ans et demi, et miraculeusement en suis échappé par l'aide d'une dame autant belle que considérable."

Enfin, parlant des secrets du sérail des Sultans, il ajoute;

"Je ne peux rien dire du reste, n'aimant pas à parler par ouï-dire, Dieu m'ayant fait la grâce de me sauver la même année 1676 d'entre les mains des Infidèles, avec la consolation (dans mille angoisses qui m'accablent au lieu du repos que j'espérais après tant de travaux) de pouvoir satisfaire les curieux et désabuser tout le monde des faussetés dont sont remplis plusieurs livres nouvellement imprimés et traitant seulement des guerres et pays où leurs auteurs n'ont jamais été, mais aussi des plus cachés mystères du sérail des empereurs ottomans. Je souhaiterais connaître ces messieurs pour voir s'ils sont eunnuques arabes, n'y ayant que ces monstres qui puissent voir les dames du sultan, n'y avoir connaissance et voir les délices que l'amour lui fournit parmi elles. Il vaut mieux pour eux qu'ils en écrivent par ouï dire que par une expérience semblable à la mienne, puisqu'elle m'a coûté cinq ans et demi de liberté et une somme considérable, que je ne plains non plus mes peines, sachant que j'aurai une éternelle satisfaction de voir prendre du plaisir ceux qui désirent être informés de Turquie sans y aller, particulièrement comme moi, je prie les astres de les en préserver." (p.40)

Cette préface peut être complétée par quelques détails glanés dans le texte du Miroir: le chevalier déclare avoir veillé sur son ami le chevalier de Téméricour exécuté par les Turcs pour piraterie (pp.69-71);[15] décrivant le sultan Mahomet IV, de la Magdelaine précise: "Entre toutes les parties que ce sultan peut avoir belles, sa main est à admirer, j'en parle pour avoir eu l'honneur de la baiser quelquefois" (p. 110); parlant des eunnuques, des muets et des nains du sultan, qui ont accès au sérail, de la Magdelaine affirme qu'un jour, grâce à un complice, il put se "tenir derrière une élévation regardant dans le bois du sérail d'Andrinople" et de son poste d'observation il vit les amusements des femmes du harem avec les nains et les eunnuques. (p.152 sq.) Enfin, le chevalier s'attribue un grand rôle dans la défense de la population chrétienne lors des campagnes turques contre Camenița en 1672 et dans les années suivantes, auxquelles il avait participé en tant que prisonnier de marque du grand vizir.[16] D'autres anecdotes[17] ou détails pittoresques des fêtes ottomanes[18] confirment, je crois, la valeur du témoignage de la Magdelaine.

Libéré en 1676 contre une grosse somme d'argent, la Magdelaine se rendit en Suisse où il se lia d'amitié avec le majordome de l'abbé de Saint-Gall. Il publia son ouvrage en 1677, mais ses aventures ne s'arrêtent pas là. Voici ce qu'en dit Rocolès:

"Ce même imposteur, pendant ces dernières guerres de la France avec la Hollande et l'Empire, sous le nom de la Magdalène (à ce que dit un fameux politique de ce siècle), le

duc de Saxe Eisenac, prince brave, actif au possible et zélé pour le bien de l'Empire, lui ayant proposé (attitré et embouché qu'il était par le majordome de l'abbé de St.Gal) la surprise d'une place de France dans la haute Alsace;proposition qui fut colorée de tant de vraisemblance que ce duc d'Eisenac animé de zèle, dont son coeur brûlait pour faire quelque chose de grand, soit pour la gloire de sa majesté impériale, soit pour l'intérêt de la patrie, donna les mains avec quelques précautions nécessaires à cette entreprise;en conséquence de quoi monsieur de Dunewal, l'un des lieutenants généraux de l'armée impériale, ayant été commandé pour l'exécuter, et dans l'exécution ayant découvert que ce n'était qu'une fourberie, ce prince se mit en soin d'arrêter le coupable, mais inutilement; cet auteur en allègue la raison, parce que par le moyen dit-il, de ce majordome il s'était déjà mis en lieu de sûreté. Il remarque qu'à la vérité ce fourbe était digne du dernier supplice, ou qu'à tout le moins il ne devait jamais trouver d'estime ni de sûreté dans les Etats de sa majesté impériale, mais comme sa capitulation portait sans doute autre chose (il veut dire celle qu'il fit avec le majordome pour l'engager à jouer cette fourbe à ce prince), le sous-drille après ce bel opéra s'en alla impudemment à la Cour impériale où il fut très bien reçu et régalé, ainsi qu'ensuite envoyé à Breslau, où le comte de Schafkuth, président de la chambre impériale en Silésie, lui paie régulièrement par ordre supérieur une pension annuelle et considérable; et ce même auteur m'apprend que ce maître imposteur porte le nom de notre Cygale, se disant parent du grand Seigneur, mais comme on l'a vérifié en France et en Angleterre, il est originaire de Moldavie ou Valachie, ainsi qu'il a été déjà dit; il spécifie qu'il a été palefrenier du prince de cette contrée et que c'est en quoi consiste toute sa qualité, tout ce qui s'en dit de plus n'ayant été que fictions inventées par quelques jésuites et moines avec qui il partageait le gâteau pour les présents qu'il recevait de plusieurs parts sous ce faux prétexte." (p.450)

Comme on peut le constater, on revient ici à l'origine

valaque ou moldave de notre héros. Or, je le répète , rien ne nous permet de l'identifier formellement comme tel. D'autre part, le témoignage de Marc Antonio Mamucca della Torre,qui affirmait en 1673 que notre homme était natif de Grèce, me suggère une hypothèse - car nous restons toujours dans le domaine des hypothèses -, propre à concilier ces deux points de vue.

Je verrais, donc, dans notre aventurier un vrai Cigala et, pourquoi pas?, Jean-Michel. Je m'explique: il y avait plusieurs familles Cigala dans l'empire ottoman à cette époque, originaires notamment de Chypre, de l'île de Santorin et de Chios.[19] Ils étaient, ces Cigala, pour la plupart catholiques, mais finirent par se gréciser aussi bien dans leurs îles que dans le cadre cosmopolite de Constantinople. N'oublions pas non plus les Cigala de Messine, les cousins de Scipion - Jusuf pacha. En effet, en 1594 - et notre Méhémet bei le dit dans son livre -, don Carlo Cigala, le propre frère de Scipion, essaye, sans succès, d'obtenir par l'intermédiaire de ce dernier, le trône vacant de Moldavie. La cause de cet insuccès est, comme le dit Jean-Michel, "que la Valachie /I.e. la Moldavie/ étant toute remplie de schismatiques /=Orthodoxes/, elle a ce privilège de n'obéir à aucun prince catholique romain".(pp.15-16). Carlo Cigala dut se contenter du titre de duc de quelques îles de l'Archipel, tout comme ç'avait été le cas de Joseph Nassi, le duc juif de Naxos.[20] Toutefois, don Carlo ne renonça pas à ses rêves de voir régner un membre de sa famille en Moldavie, et un rapport de 1630 du baile vénitien à Constantinople nous apprend qu'il intriguait pour installer son fils, Jean-Baptiste, sur le trône de cette principauté.[21]

Ces essais infructueux ont, peut-être, suggéré à John Evelyn et à ses informateurs l'idée de l'origine moldo-valaque de notre Cigala. Sans les repousser complétement, je pencherais plutôt pour un Cigala de la branche de Chypre qui a donné plusieurs intellectuels à la Turcocratie. Le premier d'entre eux fut Mathieu Cigala, curé de l'église grecque de Venise, mort en 1642, auteur de plusieurs ouvrages

dont un Nouveau synopsis de différentes histoires, imprimé à Venise en 1650, qui eut une très grande diffusion manuscrite dans les pays roumains sous la forme du Cronograf.[22]

A la même branche chypriote appartenaient, à l'époque qui nous intéresse, trois autres Cigala qui se distinguèrent par leur savoir: Hilarion Cigala, ancien élève du Collège grec Sain-Athanase de Rome, entretenait de bonnes relations avec l'ambassadeur de France à Constantinople, le marquis de Nointel. Grâce au journal d'Antoine Galland, nous savons qu'Hilarion envoya à l'ambassadeur plusieurs professions de foi de patriarches et autres hiérarques grecs qui, toutes, condamnaient les dogmes protestantes et notamment calvinistes.[23]

Un parent (?) d'Hilarion fut Azarie Cigala, originaire de Santorin, qui fut appelé en Moldavie entre 1678-1683 pour devenir le précepteur du jeune prince Constantin Duca. Azarie Cigala resta dans ce pays plus de vingt ans et on peut croire qu'il y finit ses jours dans sa fonction de précepteur des fils du prince Mihai Racoviţă.[24]

J'ai gardé pour la fin le personnage qui me semble éclairer le plus notre enquête: il s'agit du docteur Démètre Cigala, le propre frère d'Hilarion et qui, après des études à Padoue, remplissait à Constantinople la fonction de médecin personnel du grand vizir Ahmed Köprülü. Une fois de plus, le journal d'Antoine Galland nous informe sur ce curieux personnage: Cigala traitait non seulement le corps du vizir - assez mal, car il lui conseilla de boire de l'eau de vie de canelle dont l'abus finit par emporter le grand vizir dans la tombe[25] - mais aussi l'esprit, car il lui fournissait des Bibles et les oeuvres de saint Thomas d'Aquin en arabe.

Le voyageur Jean Chardin avait informé Galland "que le même Cicade [=Cigala] lui avait confié en secret que le vizir l'appelait parfois le soir auprès de lui, après que tout le monde s'était retiré, et qu'il s'informait de lui et d'un renié italien qu'il appelait pareillement pour lui servir aussi d'interprète de la doctrine de l'ancien et du nouveau Testament.[26]

Le médecin chrétien qui éclaire son maître turc sur des questions de la foi, voilà qui rend un son familier à celui qui a lu l'Histoire de Méhémet Bei Cigala. Et, ne l'oublions pas, Antoine Galland apprit celà le 30 mai 1673, alors que l'Histoire du prince du sang des Ottomans date de juillet 1668!

Je pense donc qu'il n'est pas impossible de voir dans notre héros un vrai Cigala, apparenté au médecin du grand vizir, un représentant typique de ce monde levantin du XVII^{e} siècle où Grecs, Italiens, Slaves et Albanais, chrétiens ou renégats, composaient une société bigarrée au service des grands de l'empire ottoman. Cette société, qu'on appelle avec un terme impropre, phanariote, avait les yeux tournés principalement vers l'Italie, où Venise et ses possessions jouaient le rôle de relais de la culture occidentale. Cette culture était perçue notamment sous sa forme scientifique, et la médecine, qui s'étudiait à Padoue, contribua à former plusieurs "docteurs politiques", propres à soigner le corps et l'âme de la haute société constantinopolitaine. Rappelons qu'un autre médecin du même grand vizir Köprülü fut Alexandre Mavrocordatos, surnommé l'Exaporite, lui aussi ancien du collège St. Athanase de Rome et de l'université de Padoue, et qui occupa la plus haute fonction à laquelle pouvait aspirer un chrétien dans l'empire, celle de drogman de la Cour.

Mon impression me paraît confirmée, indirectement, par un autre fait: durant son séjour à Paris, séjour qui a dépassé six mois, Jean-Michel Cigala a dû rencontrer des hommes bien informés sur les questions du Levant, tels Antoine Galland, Melchisédec Thévenot, Laurent d'Arvieux, Pétis Delacroix, le secrétaire De la Croix et bien d'autres. Cependant, aucun d'entre eux n'a contesté ses dires, et encore moins le duc de Saint-Aignan qui avait participé aux guerres des Impériaux contre les Turcs en 1664, notamment à la bataille de Saint-Gothard. Il en est de même de Jacques de Souvré, le représentant attitré de l'Ordre de Malte auprès de Louis XIV, qui eut tous les égards pour notre héros.

Je répète, les accusations d'imposteur de John Evelyn

se basaient sur des témoins qui ne donnaient pas leur nom et principalement sur un marchand persan au nom plutôt italien ("Pietro Cisij"). D'autre part, la faveur particulière dont jouissait Cigala - la Magdelaine dans l'Empire doit être prise en considération, car elle était une réalité encore en 1683 quand notre héros, âgé d'environ 58 ans, vivait à Breslau d'une pension "annuelle et considérable".

Un imposteur ordinaire n'aurait pu tromper tant de monde pendant quinze ans de suite: il faut donc croire que Jean-Michel Cigala disait parfois des choses vraies, sinon vraisemblables.

+

Au terme de mon exposé, il reste une dernière question que je voudrais soulever, à savoir l'influence que l'Histoire de Méhémet Bei Cigala a pu avoir dans la création de la cérémonie turque du Bourgeois gentilhomme de Molière qui date de 1670. On sait, depuis les études d'Albert Vandal[27] et de P.Martino[28] que l'ambassade de Soliman Aga en novembre 1669 et la réception à la turque que lui fit le ministre de Lionne, frappèrent vivement les esprits. Molière utilisa, vraisemblablement, l'Histoire de l'état présent de l'Empire ottoman de Paul Rycaut, traduite en français en 1669-1670, et, pour la cérémonie de réception de Monsieur Jourdan comme Mamamouchi, la réception des chevaliers de Notre-Dame du Mont-Carmel.[29]

Il y a, toutefois, deux éléments qui me semblent se rapprocher de l'Histoire de Méhémet Bei et que Molière a pu connaître pour sa pièce:

1) L'idée de présenter Cléonte comme fils du Grand Turc, qui "a un train tout à fait magnifique; tout le monde va le voir, et il a été reçu en ce pays comme un seigneur d'importance" (Le Bourgeois gentilhomme, acte IV, scène III) est plus proche de la généalogie de Méhémet Bei Cigala, fils et petit-fils de sultane, que de Soliman Aga.

2) La bastonnade infligée à monsieur Jourdan par les "derviches" rappelle, elle aussi, la cruelle punition subie

par le jeune Méhémet lorsqu'il faisait fonction d'échanson du sultan Ibrahim.[30]

Il y a là, je crois, matière à réflexion et un écho de l'Histoire de Méhémet Bei dans Le Bourgeois gentilhomme ne me semble pas totalement exclu. Ce serait là, à n'en pas douter, le plus beau titre de gloire de Jean-Michel Cigala.

+ + +

N O T E S

1) J.-B. Rocolès, Les Imposteurs insignes ou Histoires de plusieurs hommes de néant, de toutes nations, qui ont usurpé la qualité d'empereurs, roys et princes, des guerres qu'ils ont causé, accompagnées de plusieurs curieuses circonstances. Amsterdam, 1683, p.452.

2) Bibliothèque nationale, Cabinet d'estampes, N 2, t.329. Le deuxième portrait n'a pas de légende et le blason est légèrement différent du premier. Un troisième portrait, dû à Nicolas de Larmessin, est une copie du premier. (B.N., Na 12, f.157). On notera aussi quelques erreurs dans le texte qui accompagne ce dernier portrait qui se vendait "A Paris, chez P.Bertrand, rue St.Jacques proche St.Séverin, à la pomme d'or". Cf.G.Duplessis, Catalogue... des portraits français et étrangers, II, Paris, 1897, no.9691. Enfin, un quatrième portrait, de qualité très médiocre, fut gravé en 1669 à Leipzig par Johann Martin Liebeler et publié par O. Lugoşianu, "Un aventurier din secolul al XVII-lea", dans Prinos lui D.A.Sturdza la împlinirea celor şaptezeci de ani, Bucarest, 1903, pp.279-290.

3) Les armoiries du deuxième portrait portent des aigles bicéphales et des couronnes avec des croissants de lune.

4) Histoire de Méhémet Bei, aujourd'huy nommé Jean Michel de Cigala, prince du sang impérial des Ottomans, bassa et souverain plénipotentiaire de Jérusalem, des royaumes de Chypre & de Trébisonde, A Paris, chez Thomas Jolly /.../, 1668, p.188.

5) La Gazette, du 11 février 1668, pp.147-148.

6) Histoire de Méhémet Bei..., pp.186, 188-204.

7) R.Peyre, "Coup d'oeil sur la question d'Orient en France au XVII^e siècle", dans Revue des études historiques, 1917 /1918/, pp.119-157; A.Le Glay, "L'expédition du duc de Beaufort (1668-1669)", dans Revue d'histoire diplomatique, 1897, pp.192-215; R.Darricau, "Mazarin et l'Empire ottoman. L'expédition de Candie (1660)", dans Revue d'histoire diplomatique, 1960, pp.335-355.

8) P.Masson, Histoire du commerce français dans le Levant au XVII[e] siècle, Paris, 1896; A.Vandal, Les voyages du marquis de Nointel (1670-1680), Paris, 1900.

9) The Diary of John Evelyn. With an Introduction and Notes by A.Dobson, II,Londres, 1906, p.294: "I presented his Majesty with my History of the Four Impostors; he told me of otherlike cheats. I gave my book to Lord Arlington to whom I dedicated it."

10) Idem, ibidem, II, pp.290-291.

11) Istoria dreptului românesc, éd.par Vl.Hanga, I,Bucarest, 1980, pp.443-446 (auteur: P.Strihan).

12) A Brief Account of some Travels in Hungaria,Servia, Bulgaria, Macedonia, Thessaly..., Londres, 1673; traduction française Relation de plusieurs voyages faits en Hongrie, en Servie, Bulgarie, Macédoine, Thessalie,etc.,Paris,1674,p.86.

13) Le Journal d'Antoine Galland pendant son séjour à Constantinople, I, Paris, 1881, p.61; cf. A.Pippidi, "Quelques drogmans de Constantinople au XVII[e] siècle", dans Revue des études sud-est européennes, X, 1972, pp.227-255. Repris dans le volume Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne, Bucarest-Paris, 1980, pp.153-157.

14) Le Journal d'Antoine Galland, I, p.35; voir aussi une notice du 14 février 1673: "J'ay sceu qu'il y avoit quatre jours que le sieur de la Magdelaine estoit venu d'Andrinople avec deux valets et trois chevaux et qu'il logeait chés le sieur de la Hague" (Ibidem, II, p.37). Pour un essai d'identifier ce personnage avec Anne-Bernard de La Magdeleine, comte de Ragny, nommé consul à Chios, voir Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français, LXXXV,1936, p.444; Al.Ciorănescu, Bibliographie de la littérature française du XVII[e] siècle, II, Paris, 1965, p.1167.

15) L'exécution du chevalier serait l'oeuvre de l'interprète Panaioty (le grand drogman Panayotis Nikoussios) furieux que Téméricour "faisait du biscuit dans l'isle de Micono".

16) Voir le récit de 40 pages placé en fin du livre et intitulé La Marche du sultan Mahomet contre la Pologne et en Ukraine, avec un succint récit de tout ce qui s'est passé de considérable de part et d'autre en l'année 1677. Lors de l'entrée des troupes ottomanes à Camenița, "le lendemain le visir me prit avec lui et deux autres personnes et après avoir fait occuper les portes (...) entra dans la ville pour voir les églises et en ordonner pour être érigées en mosquées. Je lui servy d'interprète et plusieurs gentilhommes et demoiselles furent ravis de me revoir, je ne leur fus pas inutile et obtins une partie des faveurs que je demandais pour leur service". (pp.8-9).

17) Au sujet de l'Abdesse ou ablution rituelles des Turcs, on lit le récit suivant: "Je dirai en passant qu'un Maisin /‾muezzin_7 lavant un jour le cadavre d'une jeune dame, et lui nettoyant la nature avec le doigt, dit qu'elle avoit bien pris et donné des délices avec cette partie, et qu'il avoit un sensible déplaisir de n'y avoir pas participé; les bonnes gens disent que par punition du Ciel son doigt resta attaché dedans et fut conduit, de la sorte avec ce corps demi-ensevely jusqu'à sa sépulture, où il fut contraint de se le laisser couper et souffrir un bannissement perpétuel de Constantinople." (pp.14-15).

18) "Mille personnes tirèrent au sort, et chacun avoit ce qui étoit écrit dans son billet, quelques uns marquaient des prix, offices et sommes d'argent, d'autres des coups de bâton et le fouët. Une fille pucelle fut attachée par une table penchante, bien unie et frottée d'huile, avec cinq mille écus et la fille à qui pouroit la dépuceler sans s'aramber à elle, et qui tomboit de dessus la table n'y pouvait plus remonter: vingt-cinq s'y exposèrent sans en pouvoir venir à bout." (pp.133-134).

19) Voir, tout d'abord, les données recueillies par Jean-Michel Cigala dans son oeuvre citée, pp.1-9; l'arbre généalogique publié par C.Hopf, Chroniques gréco-romanes inédites ou peu connues, publiées avec notes et tables généalogiques, Berlin, 1873, est confus et manque de toute précision chronologique. Pour les membres de cette famille qui faisaient du commerce avec le Levant aux XII[e]-XV[e] siècles, voir M.Balard, La Romanie génoise (XII[e] - début du XV[e] siècle), Gênes, 1978, passim (Atti della Società ligure di storia patria, N.S., vol.XVIII (XCII).

20) Voir le rapport du baile Marco Zane adressé au doge le 16 janvier 1594: "Il signor Carlo Cigala fratello del capitano ha ricercato il luoco di vaivoda di Bogdania overo di Duca di Nitia et del primo ha havuto ripulsa dal Bassà come che sia regalia della Porta, et po'sogetto a frequenti mutationi." (E.de Hurmuzaki, Documente privitoare la istoria Românilor, IV/2, Bucarest, 1884, p.175, no. 138; à corriger dans ce sens l'affirmation de N.Iorga, qui croyait le document inédit: "Note cu privire la Ioan Mihail Cigala", dans Prinos lui D.A.Sturdza..., p.293).

21) Voir le rapport de Giovani Capello adressé au doge le 13 octobre 1630: "Ho da parte sicura penetrato che uno dei particolari motivi che sospinge Don Carlo Cigala da Messina in queste parti è la speranza di ottener per il figliolo alcuno di questi principati di Valachia o di Moldavia con la forza del denaro et favori del nepote visir ottenerlo in vita... (Hurmuzaki, IV/2, pp.451-2, no. 514).

22) Voir pour lui E.Legrand, Bibliographie hellénique, XVII[e] siècle, III, p.313 sq.; D.Russo, Opere istorice greco-romàne, I, Bucarest, 1938, pp.87-100; un de ses descendants est peut-être Jean Cigala qui occupe, en 1717, la chaire de logique de l'université de Padoue. Voir R.Ortiz, Per la storia della cultura italiana in Romania. Studi e

ricerche, Bucarest, 1916, pp.167-195.

23) Le Journal d'Antoine Galland, II, pp.78-79; voir aussi Mihail D.Sturdza, Dictionnaire historique et généalogique des grandes familles de Grèce, d'Albanie et de Constantinople, Paris, 1983, p.510.

24) D.Cantemir, Descrierea Moldovei, Bucarest, 1973, pp.372, 375; il est aussi l'auteur d'une grammaire destinée au fils d'Antioch Cantemir. Cf.D.Russo, op.cit., II, p.425; V.Papacostea, "Manuscrise greceşti din arhive străine relative la istoria Românilor, dans Revista Arhivelor, IV, 2, 1961, pp.284-5; N.Iorga, dans Revista istorică, XX, 1934, p.416.

25) Voir ce qu'en dit De La Magdelaine à propos de la mort du grand vizir: "le vin lui a donné la mort, ou plutôt l'eau de vie de canelle qu'un médecin de Chypre appelé Sigalle lui mit en tête comme nécessaire à sa santé, en quittant le vin et buvant cette liqueur qui lui a causé une hydropisie qui l'a mis au tombeau" (p.199).

26) Le Journal d'Antoine Galland, II, p.81. Voir aussi une notice du 12 juin 1673: "Le sieur Cicade fit encore demander une Bible à son Excellence pour s'en servir auprès au Vizir, qu'il disait savoir fort bien la sainte écriture et qu'il lisoit mesme les oeuvres de saint Thomas en arabe, en quoy il estoit suivi par son frère qui estoit très bien instruit de la religion chrestienne, aussi bien que la pluspart des principaux de la Porte qui se gardent bien d'en faire rien connoistre en public". (Idem, II, pp.100-101).

27) "Molière et le cérémonial turc à la cour de Louis XIV", dans Revue d'histoire diplomatique, 1888, pp.367-385.

28) "La Cérémonie turque du Bourgeois gentilhomme", dans Revue d'histoire littéraire de la France, 1911, pp. 37-60.

29) Molière, Oeuvres complètes. Texte établi, présenté et annoté par Georges Couton, II, Paris, 1971, pp.695 sq. (Bibliothèque de la Pléiade).

30) Voir supra, p.8.

C.N.R.S. - Paris

D I E S T E R B E K E R Z E

ETHNOLOGISCHE UND RELIGIONSHISTORISCHE IMPLIKATIONEN EINES CHRISTLICHEN TODESÜBERGANGSRITUS IN SEINER RUMÄNISCHEN VARIANTE

von Ioana-Maria IONESCU

Im Rahmen der rumänischen Todesübergangsriten bildet die angezündete Kerze beim letzten Atemzug des Sterbenden einen wichtigen, bis in die Gegenwart gut erhaltenen Ritus, der allerdings auch von vielen anderen Völkern in verschiedenen Varianten vollzogen wird.

Es ist zu erwarten, daß die Menschen, die einen solchen Ritus beim Ableben eines von ihnen vollziehen - d.h. in einem mit Sakrum erfüllten Augenblick, wenn sich die menschliche Seele auf der Schwelle zum Jenseits befindet -, ihm eine besondere eschatologische Rolle beimessen müssen. Und es gibt tatsächlich überall dort, wo der Ritus durchgeführt wird, auch eine Fülle von Glaubensauffassungen über die Bedeutung dieser meist von Verwandten angezündeten Kerze für das Weiterleben der ausgeschiedenen Seele im Jenseits. Dabei weisen viele dieser Glaubensvorstellungen auf einen christlichen Ursprung hin, bzw. auf einige vom Volk übernommene Gedanken der im Christentum so entwickelten Mystik des Lichtes(1).

Sowohl diese auffallende Annäherung zum Christentum, als auch die Tatsache, daß die Kirche den Ritus nicht nur duldet,

sondern sogar selbst vollzieht, haben die Wissenschaftler dazu gebracht, ihn als einen christlichen Ritus par excellence zu betrachten, der von der Kirche in das Volksbrauchtum eingeführt gewesen sein sollte. Dabei hat man aber einige wichtige Aspekte des gesamten Sachbestandes übersehen, von denen wir die Folgenden kurz erwähnen möchten:

1. Der Ritus der Sterbekerze ist nicht nur bei christlichen, sondern auch bei Völkern verbreitet, die zu anderen Religionen gehören. Dabei muß man auch nicht vergessen, daß die metaphysischen und mystischen Gedanken über das sakrale Licht und über seine Bedeutung für das Leben der Seele im Jenseits - trotz einiger Unterschiede - eine wichtige Rolle sowohl im Hinduismus und Buddhismus als auch im Islam spielen.

2. Der Ritus der Sterbekerze ist nicht in allen christlichen Konfessionen gleichmäßig verbreitet. So wird er nur von wenigen Gläubigen reformierter Kirchen vollzogen, während er für die Katholiken und besonders für die Orthodoxen eine erheblich grössere Bedeutung hat.

3. Dem Ritus der Sterbekerze wird von verschiedenen zur selben christlichen Konfession gehörenden Völkern nicht die gleiche Bedeutung beigemessen. Im Gegenteil: eine sogar oberflächliche Betrachtung der bislang gesammelten Daten zeigt, daß die Vollziehung des Ritus mehr ethnisch als konfessionell bedingt ist. So scheinen die indoeuropäischen Völker - gleichgültig, zu welcher Religion sie auch gehören mögen - eine besondere Neigung zur Anwendung religiöser Riten und Symbole, die in enger Verbindung zum Licht und Feuer (bzw. zur Flamme) stehen, zu haben. Diese Neigung offenbart sich besonders deutlich im Bereich der Todesbräuche und der Volksvorstellungen über das Leben nach dem Tode, in deren Rahmen die Sterbekerze auch einen wichtigen Platz eingenommen hat. Aber auch zwischen diesen Völkern gibt es große Unterschiede bezüglich der Sterbekerze: während für einige von ihnen der Ritus einen in die Struktur ihres Volksbrauchtums untrennbar eingegliederten Bestandteil bildet und durch zahlreiche Fäden mit anderen Todesriten verbunden ist (was auf seinen alten

Ursprung eindeutig hinweist), erscheint er bei anderen Völkern als eine offensichtlich später eingeführte Erscheinung, da nur wenige oder gar keine Bindungen zum gesamten System der Traditionen jenes Volkes bestehen.

4. Der Ritus der Sterbekerze wird nicht nur bei verschiedenen Völkern, sondern auch von einem und demselben Volk nicht in einer einheitlichen Weise vollzogen, sondern er hat eine Reihe von Variationen entwickelt, die manchmal erheblich von der kirchlichen Durchführungsart abweichen. Diese Variationen des rituellen Szenariums bilden aber keineswegs ein Charakteristikum des kirchlichen, dogmatisierten rituellen Verhaltens, sondern gehören ausschließlich zum Spezifikum des traditionsgebundenen religiösen Lebens jedes einzelnen Volkes.

5. Schließlich wird das Anzünden der Sterbekerze von verschiedenen christlichen Völkern auch durch religiöse Auffassungen begründet, die in keiner Beziehung zum Christentum stehen, sondern auf frühere, öfters längst vergessene religiöse Vorstellungen ihrer Ahnen und Urahnen hinweisen.

Alle diese bereits genannten Aspekte des beim Ableben vollzogenen Ritus der Sterbekerze werfen eine Fülle von Fragen auf, die bislang von den Wissenschaftlern noch nicht beantwortet wurden. Mehr noch: Sie haben sich sogar nur selten und oberflächlich mit der Erforschung der Sterbekerze beschäftigt, obwohl die ethnologische und auch die religionswissenschaftliche Untersuchung des Todesbrauchtums im allgemeinen eines der am meisten aufgegriffenen Themen des gesamten Bereiches des Volkslebens bildet. Und dennoch wurde bis heute in der Fachliteratur nur wenig über diesen Ritus erwähnt, die lediglich einige Angaben über seine Vollziehung bei dem einen oder anderen Volk und höchstens noch Hinweise auf einige dazugehörende Glaubensauffassungen enthält. Meinem Wissen nach wurden bislang aber weder eine typologische Darstellung verschiedener ritueller Variationen zusammengefaßt, noch eine hermeneutische Analyse des gesamten Sachbestandes durchgeführt, die den tieferen Sinn, die historischen Wurzeln, die religiösen und ethno-psychologischen Quellen und nicht

zuletzt die moralischen Werte dieser von so vielen Menschen beim Sterben angenommenen rituellen Verhaltensweisen enthüllt hätten.

Mein hier vorgelegter Aufsatz kann jedoch auch keinen Anspruch auf eine ausführliche Untersuchung des Ritus der Sterbekerze bei den Rumänen erheben, vor allem, weil der Rahmen dieses für eine wissenschaftliche Zeitschrift bestimmten Beitrags naturgemäß zu eng für die Ausschöpfung eines so komplexen Themas ist. Ich habe lediglich versucht,diesen von den Rumänen als besonders wichtig für das Weiterleben der Seelen im Jenseits angesehenen Todesübergangsritus synthetisch zu beschreiben und aufgrund der von mir in Rumänien zwischen 1968 und 1975 in über 100 Dörfern(2) gesammelten Materialien eine Analyse seines gedanklichen Inhalts zu unternehmen. Die Betrachtung dieses Ritus nicht als ein isoliertes Phänomen,sondern als Element einer Struktur, bzw. als ein untrennbarer Bestandteil des gesamten Systems der rumänischen Todesübergangsriten und die Anwendung komparativer und hermeneutischer Verfahrensweisen zur Enthüllung seines mythisch-symbolischen Gedankenguts haben mir zum Schluß dazu verholfen, einige spezifische Charakteristika dieses Todesübergangsritus, so wie er von den Rumänen vollzogen und verstanden wird, herauszustellen.

x x x

Bevor wir aber mit der eigentlichen Behandlung unseres Themas beginnen, ist es notwendig, das schon im Titel dieses Beitrags benutzte Fachwort ÜBERGANGSRITEN kurz zu erklären.

Dieser Begriff wurde von dem französischen Ethnologen Arnold VAN GENNEP in seinem 19o9 veröffentlichten Buch Les Rites de Passage eingeführt. Man versteht darunter eine in allen Kulturen der Erde vorhandene Kategorie von Riten,die den Sinn und Zweck haben, den von dem religiösen Menschen als heilig angesehenen Übergang von einem zeitlich und räumlich bedingten Zustand zu einem anderen zu begleiten(3). Es handelt sich hierbei um folgende Situationen, durch die der Mensch, die Gesellschaft und sogar der ganze Kosmos auf eine rituelle Weise hindurchgehen müssen:

- Die großen Phasen des Menschenlebens (Geburt, Initiation, Hochzeit und Tod);
- Die großen Phasen des kosmischen Daseins (Jahreswende, Jahreszeitenwende usw.);
- Wichtige Änderungen in der gesellschaftlichen Führung (z.B. die Erhebung eines neuen Königs auf den Thron);
- Der Übergang von einem als sakral angesehenen Raum zu einem profanen oder umgekehrt, wobei die "Grenzen" (Schwelle des Hauses oder der Kirche, Zaun und Tor des Bauernhofes,Rand des eigenen Ackers, Dorfgrenze, Fluß usw.) eine wichtige rituelle Rolle zu spielen haben.

Ferner stellte Van Gennep in seinem Buch zwei Hauptcharakteristika der Übergangsriten heraus, die für das Verständnis dieser Kategorie von Phänomenen besonders wichtig sind:

Erstens: Alle Übergangsriten lassen sich bei der Analyse in drei "sekundäre Kategorien" unterscheiden: die Trennungs- oder Separationsriten,die Zwischenzeitriten und die Anschluß- oder Integrationsriten.

Zweitens: Alle Übergangsriten bestehen aus mehreren "zeremoniellen Sequenzen", wie Van Gennep sie nannte,in deren Struktur zahlreiche einzelne Riten sehr oft vollkommen verschmolzen sind und sich deswegen nur besonders schwer zwecks Untersuchung delimitieren lassen.

Aus den bereits erwähnten Situationen, durch die - entsprechend der traditionellen Anschauungen - der Mensch,aber auch die ihn unmittelbar umgebenden Gesellschaftsgruppen (d.h. die Familie, die Sippe, die Nachbarschaft und sogar das ganze Dorf) hindurchgehen müssen, interessiert uns an dieser Stelle die erst genannte, nämlich die großen Phasen des Menschenlebens, die in der Fachliteratur auch unter den Bezeichnungen "Lebensübergangsriten","Lebensbräuche" oder "Familienbräuche" zu finden sind.

Es wäre nicht angebracht, an dieser Stelle eine Diskussion über die Richtigkeit dieser Fachwörter zu führen.Es sei dazu nur gesagt, daß ich den Begriff "Lebensübergangsriten"

wenigstens für den wissenschaftlichen Gebrauch als korrekter ansehe, vor allem weil er die reale Natur dieser Kategorie des Brauchtums zum Ausdruck bringt, nämlich die Tatsache, daß diese Bräuche eigentlich Riten sind, d.h. keine profanen, sondern religiöse Handlungen, die aus religiösen Vorstellungen entstanden sind und sich als solche entwickelt haben, gleichgültig, ob alle Menschen, die sie ausüben, sich dessen noch bewußt sind.

Die Kategorie der Lebensübergangsriten teilt sich in vier große Klassen, nämlich Geburts-, Initiations-, Hochzeits- und Todesübergangsriten, die aber nicht nur strukturell (da sich alle nach dem erwähnten Drei-Phasen-Muster entwickeln, d.h. Separation vom alten Zustand, Kern des Übergangs und Integration in einen neuen Zustand), sondern auch durch ihren gedanklichen Hintergrund miteinander verbunden sind. Mehr noch: es gibt auch zahlreiche rituelle Elemente und sogar ganze Riten, die sich in allen diesen Lebenssituationen wiederholen. Als Beispiel dafür wollen wir aus dem Bereich der rumänischen Lebensübergangsriten nur einige solcher Elemente nennen: die Tanne (als einheimisches Symbol der axis mundi), die brennende Kerze (als Symbol des sakralen Lichtes), das rituelle Gebäck (die sog. COLACI, die einen besonders komplexen Symbolismus in sich tragen) oder das rituelle Bad (ein Purifikations-, aber auch Fruchtbarkeitsritus, der als solcher überall bei Geburt und Tod vollzogen wird, aber mancher os auch bei der Hochzeit).

Was nun unseren Ritus der Sterbekerze angeht, gehört er zu den Todesübergangsriten und zwar zu den Zwischenzeitriten (die üblich gewordene Übertragung des von VAN GENNEP benutzten Ausdrucks rites de marge)(4). Er wird bei allen Völkern, die ihn kennen, genau in dem Kernmoment des Todesübergangs, in dem geheimnisvollen Augenblick des letzten Atemzuges vollzogen, wenn - entsprechend aller religiösen Vorstellungen dieser Welt - das Materielle im Menschen stirbt und das Spirituelle in ihm in eine transzendentale Welt frei übergehen darf. Das ist der zentrale und gemeinsame Gedanke jeder

Eschatologie, gleich, welche Unterschiede darüber hinaus noch eintreten mögen, die als Spezifikum der einen oder anderen Religion betrachtet werden kann.

Daher dürfen wir mit Recht behaupten, daß ein in diesem mit Sakrum erfüllten Augenblick unserer Existenz vollzogener Ritus die Einstellung der Menschen gegenüber den letzten Dingen widerspiegeln muß, Daher auch unsere Bemühungen, wenigstens teilweise seinen Platz in der Struktur der rumänischen Übergangsriten festzustellen und seine Bedeutung im Rahmen der rumänischen Spiritualität zu enthüllen.

x x x

Entsprechend der rumänischen allgemein verbreiteten Volksmeinung(5) wird die Seele eines "ohne Licht" verstorbenen Menschen den Weg in das Reich Gottes nie finden können, sie wird ewig leiden und zwischen Diesseits und Jenseits herumirren. Daher sehen die Rumänen es als eine große Sünde für die Angehörigen und die Nachbarn an, einen Menschen ohne Kerze sterben zu lassen:

"Derjenige, der im Sterben liegt, muß keinen Augenblick allein gelassen werden. Falls ihm keiner die Kerze hält, sündigen wir alle und werden schwer bestraft werden. Zehn Häuser rundherum werden in der Feuerhölle brennen, wenn jemand allein, ohne Kerzenlicht gestorben ist. Wenn aber jemand unversehens stirbt, da er z.B. im Schlaf stirbt, ohne vorher krank gewesen zu sein, bedeutet das etwas ganz anderes, nämlich, daß es ihm so vorherbestimmt wurde. Das bedeutet, daß er eine Seele hat, die Sünden trägt (SUFLET CE TRAGE PĂCATE)(6) und er deshalb so schrecklich sterben und dann für jene Sünden bezahlen muß, indem er nach seinem Licht ewig suchen muß" (Frau, 61 J., Dorf Voineșița, Gem. Voineasa, Bez. Vâlcea).

Allerdings sind ähnliche Vorstellungen überall bei den Rumänen verbreitet. Nachstehend nur einige Aussagen:

"Falls jemand allein gelassen wird und ohne Kerze sterben muß, werden alle erwachsenen Menschen, die in den zehn am nächsten stehenden Häusern der Nachbarschaft wohnen, im Jenseits brennen, weil sie ihn, wie einen armen Hund, allein gelassen haben" (Frau, 74 J., Dorf Bălănești, Gem. Mărunței, Bez. Olt).

"Weder Gott noch die Menschen werden einem verzeihen, der einem Sterbenden die Kerze nicht angezündet hat, obwohl er in der Lage war, es zu tun. Solche Menschen werden ewig in der Hölle

brennen" (Mann, 49 J., Dorf Kobišnića, Negotinska Krajna, Jugoslawien).

"Einen Menschen ohne Kerze sterben zu lassen, ist die größte Sünde, die man begehen kann. Falls er aber plötzlich stirbt, ohne jemand dabei zu haben, dann sind wir jedoch nicht schuldig, weil das bedeutet,Gott hat ihm einen solchen Tod vorherbestimmt.Wenn man aber vermutet, daß ein Kranker sterben wird, dann müssen die Verwandten und die Nachbarn dafür sorgen, ihm die Kerze rechtzeitig anzuzünden. Anderenfalls sind sie alle Sünder und werden nach ihrem eigenen Tod ewig in der Hölle brennen" (Mann, 68 J., Dorf Păunești, Bez. Vrancea).

Der Verlauf dieses Hauptmomentes der Todesübergangsriten, wenn ein Mensch seinen letzten Atemzug tut, ist besonders erschütternd:

"Wenn wir sehen, daß der Sterbende seine Atemzüge 'zu ziehen beginnt' (ÎNCEPE SĂ TRAGĂ),zünden wir schnell die Kerzen an. Eine Kerze stecken wir in seine rechte Hand und jene Person, die ihm am nächsten steht - seine Frau, seine Mutter, sein Vater oder sein Kind - hält ihm die Hand mit der Kerze fest. Aber falls der Sterbende keine näheren Verwandten um sich hat, wird jemand anderes seine Hand und die Kerze festhalten; es kann auch sogar ein ganz Fremder sein. Wichtig ist nur,daß eine Menschenseele ihm beisteht. Ja! Und alle anderen Leute, Angehörigen und auch Nachbarn, halten ebenfalls in ihren Händen angezündete Kerzen. Es muß vollkommene Ruhe herrschen, damit seine Seele durch keine Bindung an die Umwelt zurückgezogen wird. Die Familie und die anderen müssen ihm nur beistehen und alles dafür tun, daß seine Seele befreit wird. UND VÖLLIG BEFREIT KANN SEINE SEELE NUR DANN WERDEN, WENN SIE SICH DURCH DAS LICHT DER IN SEINE HAND GESTECKTEN KERZE HINDURCH EMPORHEBT"(Frau, 66 J., Dorf Băbeni, Bez. Vâlcea).

Inwieweit nun dieser Glaube die rumänischen Sitten geprägt hat, zeigt uns die folgende Erzählung einer 61-jährigen Frau aus dem Dorf Voineșița, Gemeinde Voineasa,Bezirk Vâlcea:

"Vor zwei Jahren ist bei uns ein schrecklicher Unfall passiert. Ein grosser, mit Holz vollgeladener Lastwagen ist genau vor den ersten Häusern des Dorfes umgestürzt. Es war furchtbar. Die Leute sind schnell herbeigelaufen, aber der Fahrer war fast schon tot. Wir sahen sofort,daß es für ihn keine Rettung mehr gab. Eine junge Frau, die in dem nächsten Haus wohnt,hat sofort eine Kerze gebracht und in die Hand des Sterbenden gesteckt. Ein Kind wurde schnell unten ins Dorf zur Miliz geschickt. Aber man konnte sehen, daß der junge Fahrer nicht länger als nur noch ein Paar Minuten leben wird.Jene Frau hat ihm die Kerze gehalten und alle anderen haben geschwiegen und für jene Seele gebetet, deren Schicksal (URSITA) es war, in unser Dorf zu kommen, um hier zu sterben. Es war ein sehr junger Mann, den keiner von uns kannte. Aber irgendwo mußte er Eltern und Verwandten gehabt haben.So war es auch.Neun Tage später ist die Mutter des Verstorbenen mit einer anderen Frau

ihrer Familie zu uns gekommen. Die Mutter wollte die Stelle des Unglücks sehen und dort die POMANA für die 9 Tage geben. Ihre erste Frage an die Leute war, ob ihr Sohn,als sie kamen, schon tot war, ohne eine brennende Kerze dabei zu haben. Es wurde ihr gesagt, daß der Junge seine Seele mit Licht aufgegeben hat. Die arme Mutter hat sich dann beruhigt. Dann wurde der Priester geholt. Er hat dort, am Rande des Weges,genau an der Stelle, wo der Junge seine Seele an Gott übergab, die Gebete für die Seelen der Toten gesprochen und die von der Mutter mitgebrachten Essensgaben gesegnet. Und dann hat sie mit den Anwesenden das Essen geteilt. Wissen Sie, es ist schlimm genug, wenn dein Kind sterben muß. Aber dazu noch zu wissen, daß keine Menschenseele dabei war und daß es im Finsteren fortgegangen ist, ist noch schlimmer!"

Die von mir befragten Personen haben verschiedene Motivationen dieses von ihnen als so wichtig angesehenen Ritus genannt. So wird die Kerze in die Hand des Sterbenden gesteckt, damit er"vor Gott als Christ mit angezündeter Kerze in seiner Hand erscheint";damit er "vor Gott ein Zeichen dafür gibt,daß er Christ ist, d.h. getauft wurde"; damit er "seinen Weg im Jenseits findet".Besonders interessant für unsere Analyse ist aber auch der bereits erwähnte Volksglaube (vgl. die oben zitierten Aussagen einer 66-jährigen Frau aus Băbeni, Bezirk Vâlcea),daß die Seele durch das Licht der Kerze hindurch sich von dem Leib befreit, und deshalb sie von dem Sterbenden selbst gehalten werden muß. Ähnlicherweise äußerte sich auch ein 54-jähriger Mann aus Fântânele, Gem. Teslui, Bez. Dolj:

"Man sagt bei uns, daß die Seele durch die angezündete Kerze, die der Sterbende in seiner rechten Hand hält, aus dem Leib hinausgeht. Ich habe das selbst bei einem meiner Brüder beobachtet, wie seine Seele wie ein Ring durch die Flamme der Kerze frei nach oben aufgestiegen ist. Und tatsächlich hat er danach auch nicht mehr geatmet".

Diese besonders interessante Vorstellung habe ich in vielen der untersuchten Dörfer vorgefunden(7), auch wenn nicht alle Bauern in der Lage waren, mir noch weitere Erklärungen darüber anzubieten.

Eine alte weise Frau aus Oboga gab mir aber im Sommer 1972 dazu noch zusätzliche wertvolle Informationen, die mir später auch von Bewohnern anderer Dörfer bestätigt wurden:

"Im Augenblick des letzten Atemzuges muß die Kerze von dem Sterbenden in seiner rechten Hand gehalten werden und nicht irgendwo auf dem Tisch neben dem Bett brennen, wie ich gehört habe, daß manche unwissende Leute es in der Stadt tun. Diese

ist keine gewöhnliche Kerze, die bloß ein Zimmer beleuchten muß, sondern sie gehört der Seele dieses Menschen, da seine Seele nun durch das Licht dieser Kerze hindurch in das Jenseits eintreten muß. Wenn das nicht geschieht, wenn ein Mensch ohne Licht stirbt, kann sich die Seele vom Leib nicht vollkommen lösen, sie kann das Licht der anderen Welt /LUMINA ALEILALTE LUMI/ nicht sehen, sie wird die Erleuchtung und Erleichterung /LUMINAREA ŞI UŞURAREA/ nicht erleben können, die für jede Menschenseele das Verlassen des Körpers bedeutet.

All das weiß ich von den Alten her und besonders von meiner Großmutter, die in der ganzen Gegend für ihre Weisheit bekannt war. Die Alten sagten, daß jeder Mensch im Augenblick des Todes das Licht des Himmels erblicken kann, aber nur, falls seine Seele sich durch die Flamme der angezündeten Kerze hindurch erhebt. Deshalb werden diejenigen, die ohne Licht sterben, das Reich Gottes nicht erreichen, sondern zwischen den zwei Welten in der Finsternis herumirren. Manche von ihnen, falls sie darüber hinaus auch mit Wiedergängerhaube(8) geboren wurden oder falls sie während ihres Lebens viel zu viel an die irdischen Güter gebunden waren, können auch zu Wiedergängern (MOROI) werden!

Frage: Sie haben mir aber erzählt, daß die mit Wiedergängerhaube geborenen Menschen von Gott dazu bestimmt wurden, Wiedergänger zu werden! Wollen Sie nun sagen, daß sie - falls sie mit Licht sterben - ihrem Schicksal dadurch entgehen können?

Antwort: Ja, wir glauben, daß sie es vielleicht können! Wenn solche Menschen oder diejenigen, die in ihrem Leben viel Böses getan haben, mit Licht sterben, bekommen sie wenigstens die gleiche Möglichkeit wie die anderen, den Himmel zu sehen und ihn zu erreichen. Diese Möglichkeit steht allen offen, auch einem Mörder, falls er durch das Licht der Kerze hindurch seine Seele aufgibt. Es hängt aber dann nur von ihnen selbst ab, ob sie diese von ihren Angehörigen und Nachbarn für sie geöffnete Pforte aus Licht /POARTA DE LUMINA/, die zum ewigen Leben im Himmel führt, wahrnehmen oder nicht.

Frage: Aber unser christlicher Glaube sagt, daß Jesus 'das Licht der Welt' sei. Warum ist es dann noch nötig, daß die Mitmenschen für den Sterbenden eine Kerze anzünden, wenn er sowieso - als getaufter Christ - Jesus erblicken wird?

Antwort: Das ist wahr, und ich habe diese Worte vom Priester in der Kirche oft gehört. Wir glauben aber, daß die von uns in die Hand des Sterbenden gesteckte Kerze einen anderen Sinn hat. Seine Seele kann später Jesus nur dann sehen, falls sie sich auf diese Weise, nach unserem von Ahnen geerbten Brauch, vom Leib getrennt hat. Anderenfalls hat sie überhaupt keine Möglichkeit mehr, den Himmel zu erreichen und dort ewig zu leben, d.h. sie kann auch Jesus nicht mehr treffen. Darüber hinaus kann ich Ihnen auch einen Beweis geben, daß unser Brauch richtig ist und der kirchlichen Lehre nicht widerspricht: wissen Sie nicht, daß die Priester, die Bischöfe, die Metropoliten und selbst der Patriarch auch mit einer brennenden Kerze in ihrer rechten Hand sterben müssen? Und noch etwas: sagt nicht jeder Priester besondere Gebete für diejenigen, die ohne Licht gestorben sind? Und während dieser Gebete, sagt er nicht ausdrücklich, daß er 'für die Seele von Sowieso, der ohne Licht

gestorben ist' betet? Sehen Sie? Es bedeutet, daß Jesus selbst oder seine Apostel diese Lehre hinterlassen haben! Wir einfachen Menschen können nichts anderes tun, als diesen Brauch wie ein Gebot Gottes weiter zu achten und dadurch unsere Hauptpflicht gegenüber denjenigen, die im Sterben liegen, zu erfüllen" (Frau, 70 J., Dorf Oboga de Sus, Gem. Oboga, Bez. Dolj).

x x x

Zusammenfassend können wir nun Folgendes über den Ritus der Sterbekerze, so wie er von den Rumänen vollzogen und verstanden wird, feststellen:

Was das rituelle Szenarium angeht, so gehören zu ihm die nachstehenden Elemente:

- Die Vollziehung des Ritus beginnt immer dann, wenn ein Mensch vor dem Tod steht, d.h. wenn die Anwesenden beobachten, daß er bald seinen letzten Atemzug tun wird. Dabei spielt keine Rolle, ob das in einem Sterbezimmer oder auf der Straße als Folge eines Unfalls geschieht.
- Der Ritus wird in der Tat von dem Sterbenden selbst vollzogen, da die mitwirkende Person nichts weiteres tut, als ihm die Kerze in die rechte Hand zu stecken und diese Hand festzuhalten. Dabei wird manchmal in den Städten (von den "Unwissenden", wie sich die Frau aus Oboga ausgedrückt hat) auch ein anderes rituelles Verhalten angenommen: die Kerze wird nur von der mitwirkenden Person gehalten oder auf den Nachttisch neben das Bett gestellt. Aber auch in einem solchen Fall wird der Sterbende keinen Augenblick allein gelassen.

Diese mitwirkende Person muß überall die dem Sterbenden am nächsten stehende Blutsverwandte (bzw. auch der Ehegatte oder die Ehefrau) sein und nur, falls keine Angehörigen anwesend sind, dürfen auch entferntere Verwandten, Freunde, Nachbarn oder sogar Fremde den Ritus vollziehen.

- Wenn sich mehrere Personen im Sterbezimmer befinden, halten alle ebenfalls brennende Kerzen in ihren Händen und bewahren Ruhe, indem sie nur in ihren Gedanken für den Sterbenden beten. Mancherorts spricht jedoch einer von ihnen mit

leiser Stimme Gebete aus, besonders in Siebenbürgen und bei der katholischen Bevölkerung aus der Moldau. Hierbei treten jedoch einige Variationen auf, die allerdings nur von den verschiedenen Umständen eines Todesfalles bestimmt werden können: So ist es möglich, daß bei einem Unfall nicht alle Anwesenden Kerzen in ihren Händen halten, wie es in den oben zitierten Aussagen der Frau aus Voineșița berichtet wurde; ebenfalls kommt es manchmal vor, daß die anwesenden Angehörigen in ihrem Kummer nicht imstande sind, die Empfehlung der Tradition bezüglich der absoluten Ruhe, die in dem Sterbezimmer herrschen muß, zu respektieren, und zu weinen beginnen. Wenn das aber geschieht, werden diese Personen von den anderen hinaus begleitet, weil die Rumänen fest daran glauben, daß auf diese Weise der Sterbende "zurückgeholt" wird, was seine physische Qual verlängert und unerwünschte Folgen für seine Seele im Jenseits haben würde.

Was die ethisch-religiöse Bewertung des Ritus betrifft, stellen sich folgende Charakteristika heraus:

- Die Vollziehung des Ritus wird praktisch von allen Rumänen als obligatorisch angesehen, gleichgültig, ob den durchführenden Menschen der Sinn bewußt ist oder sie sich einfach folgendermassen darüber äußern: "Wir zünden die Kerze bei einem Sterbenden an, weil so unser Brauch ist".
- Die allgemeine Obligativität des Ritus wird von dem rein christlich formulierten Glauben unterstützt, daß diejenigen - die den Ritus nicht vollziehen, obwohl sie dazu in der Lage gewesen wären - auf sich eine besonders schwere Sünde nehmen. Wegen dieser Sünde werden sie nach ihrem eigenen Tod von Gott selbst bestraft und in der Hölle ewig brennen.
- Die Vollziehung des Ritus bringt für den Fall, daß die mitwirkende Person keine Verwandte des Sterbenden war, wichtige Folgen für die sozialen Beziehungen der dörflichen Gesellschaft, ein Aspekt, auf den wir in unseren weiteren Ausführungen noch zurückkommen werden.

Was schließlich den inhaltlichen Sinn des Ritus angeht, so wie er von den Bauern selbst verstanden und traditionsgemäß übermittelt wird, kann man über vier Hauptfunktionen sprechen, die fast in allen untersuchten Dörfern gleichzeitig erscheinen und mir oft sogar von ein und derselben Person genannt wurden:

1. Die Kerze ist ein Zeichen dafür, daß der Tote ein Christ ist, bzw. daß er getauft wurde. Dabei wird oft auch die Parallele der Sterbekerze zu der Taufkerze ausdrücklich erwähnt.
2. Die Kerze soll dem Verstorbenen den Weg zum Reich Gottes beleuchten, bzw. ihm auch den richtigen Weg zeigen.
3. Die angezündete Kerze gibt der Seele die Möglichkeit, sich vollkommen vom Leib zu befreien.
4. Die Kerze ermöglicht der bereits durch ihre Hilfe befreiten Seele, eine Art Offenbarung ("Erleuchtung", nach dem Ausdruck der Frau aus Oboga) zu erleben, durch welche sie das "Licht des Himmels", d.h. des Transzendenten erblicken kann, eine Offenbarung, die als entscheidend für das Erreichen der Unsterblichkeit im Reich Gottes angesehen wird(9).

x x x

Bevor wir aber unsere Analyse fortführen, wollen wir auf einen wichtigen Aspekt des Problems aufmerksam machen, um eventuelle Mißverständnisse zu vermeiden: Wenn wir über die religiösen Valenzen des Lichtes sprechen, wird der Begriff "Licht" nicht in einem profanen Sinn, sondern als eine Hierophanie des Heiligen verstanden. Sowohl die in einer Kirche brennenden Kerzen oder das am Anfang der Auferstehungsmesse von dem Priester rituell angezündete Licht, als auch das von den Heiligen und Asketen während ihrer Meditationsübungen "gesehene" Licht oder die in der Hand des Sterbenden gehaltene Kerze bilden religiöse Symbole und Verhaltensweisen, die bestimmten mystisch-religiösen Glaubensauffassungen entsprechen und daher mit dem profanen Licht unserer physischen Welt nichts zu tun haben. Und ebenso wenig bezieht sich auch der so oft in den verschiedenen Religionen benutzte Ausdruck "das Licht des Himmels zu sehen" keineswegs auf das Licht "unseres"Himmels, das mit den Augen

des materiellen Leibes gesehen wird, sondern auf das Licht des Transzendenten, das von einigen brahmanischen Texten "das universelle Vakuum" genannt wurde und das "rein","klar", "schattenlos", ohne Farbe und ohne Merkmale, "wie das Licht in einer mondlosen Morgendämmerung" sei. Mit anderen Worten haben wir dabei mit einem Licht sakraler Natur zu tun,das als Ausdruck des Urgrundes, der letzten Wirklichkeit betrachtet wird[10] und das in verschiedenen Weltreligionen als eine Eigenschaft und Erscheinungsmöglichkeit der Hauptgottheit angesehen wird[11]. Daß ein solcher mystischer Sinn des Lichtes in vielen Religionen der Welt in zahlreichen Varianten vorhanden ist und den Grundgedanken aller bezüglich mit dem Licht/bzw. Feuer vollzogenen Riten bildet und daß dabei das Erblicken des sakralen Lichtes als eine Erleuchtung des menschlichen Geistes betrachtet wird, ist eine Tatsache, die keiner weiteren Argumentation bedarf.

Kehren wir nun zu dem bereits beschriebenen Ritus der Sterbekerze zurück. Bei einer aufmerksamen Betrachtung der traditionellen Deutungen dieses Ritus, die im Gedächtnis der befragten rumänischen Bauern noch gut erhalten sind, kann man leicht feststellen, daß diese den Bereich der christlichen eschatologischen Auffassungen weit überschreiten. Mit anderen Worten: Außer der unter Punkt 1 genannten Funktion des Ritus weisen alle anderen erwähnten Deutungen auf in den vorchristlichen Eschatologien tief eingewurzelten Gedanken über Tod und Jenseits hin, auch wenn sie heute meist in ein christliches sprachliches Gewand gehüllt werden. Zur Durchführung einer komplexen hermeneutischen Analyse dieses rumänischen Todesübergangsritus kann uns daher nur eine vom Blickpunkt der Religionsgeschichte aus unternommene Verfahrensweise helfen. So werden wir durch den Vergleich verschiedener Kenntnisse über nicht- und vorchristliche eschatologische Vorstellungen feststellen können, daß die Struktur und der gedankliche Hintergrund des rumänischen Ritus Ähnlichkeiten mit den religiösen und philosophischen Auffassungen aufweist, die erst um das Jahr 1000 v. Chr. in den *Upanischaden* systematisch

dargelegt wurden, obwohl sie höchst-wahrscheinlich schon viel früher den indo-europäischen Geist geprägt haben dürften[12].

Der Kern dieser alt-indischen Vorstellungen besteht darin, daß das Licht mit dem Absoluten (*brahman*) und mit der Unsterblichkeit identisch sei (vgl. *Chandogya Upaniṣad*, VIII, 3, 41). Es strahlt "jenseits von diesem Himmel [...],jenseits der höchsten Welten, jenseits denen es kein Höheres mehr gibt, und ist in der Tat das gleiche Licht, das auch im Inneren des Menschen strahlt" (*Chandogya Up.*, III, 13,7; nach Eliade, *op. cit.*,S.197-198). Eine Offenbarung dieses Lichtes zu bekommen, bedeutet gleichzeitig die wahre Unsterblichkeit erreicht zu haben. "Aus dem Nicht-Sein führe mich zum Sein, aus der Finsternis führe mich zum Licht, aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit" steht in *Bṛhādaranyaka Up.*,I,3,28 geschrieben. Und dieses Anflehen weist unmittelbar auf einen weiteren Aspekt des Problems hin, nämlich auf die dem Menschen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten zur Offenbarung des Lichtes, d.h. zur Erlangung der Unsterblichkeit.

Im Brahmanismus glaubt man,daß diese höchste aller Offenbarungen nur durch *Initiation*, durch *Streben nach geistiger Vollkommenheit* erreicht werden kann, dessen Endziel das Aufgehen der Einzelseele (*ātman*) in das Absolute (*brahman*) ist. Und trotz zahlreicher Varianten der von verschiedenen Religionen benutzten Formulierungen und vorgeschriebenen Wege zur Initiation, bleibt aber das erstrebte Endziel immer das gleiche: *die Erleuchtung, das Erlebnis des sakralen Lichtes und das Eintauchen der eigenen Seele in das Absolute*.

Entsprechend dieser mystisch-philosophischen Gedanken,die eigentlich die Grundlage aller Religionen bilden, die Askese, Meditation und verschiedene geistige Techniken ausüben, kann also der Mensch schon während seines irdischen Lebens die Offenbarung des Lichtes erleben, aber unter der Bedingung, eine bestimmte Art von Leben geführt zu haben, das Initiation und ständige Bemühungen zur spirituellen Vollkommenheit voraussetzt.

Darüber hinaus aber bestehen die alten sowohl brahmani-

schen als auch buddhistischen Texte darauf, daß jeder Mensch bei seinem Tode das sakrale Licht sehen kann und dadurch auch eine letzte Chance bekommt, die Unsterblichkeit zu erreichen. Wie Mircea Eliade zeigt(13), wird der Karma-Lehre - die so wichtig im Rahmen des indischen philosophischen und religiösen Gedankengutes ist und entsprechend derer das Schicksal der Seele nach dem Tode des Leibes von den im Laufe des irdischen Lebens vollzogenen Taten abhängt - von diesen bereits dargelegten eschatologischen Vorstellungen nicht widersprochen, und zwar deshalb nicht, weil - sagen die Texte - das allen Menschen im Augenblick des Todes offenbarte Licht von jenen, die in geistiger Ignoranz gelebt haben, nicht identifiziert werden kann (d.h. von denjenigen,die sich während ihres irdischen Lebens nicht bemüht haben,sich im spirituellen Sinn "auszubilden", sich über das Materielle zu erheben). So wird die Seele eines Menschen, die - nach dem Ausdruck der rumänischen Bauern - "viel zu viel an den irdischen Gütern gebunden war", die wahre Natur des ihr beim Tode erscheinenden Lichtes nicht wahrnehmen können, sondern sie wird diese herrliche und zugleich erschreckende (das Ambivalenz des Sakraum !)(14) Licht ablehnen, sich von ihm abwenden. Darüber hinaus zeigen mehrere Texte und besonders Das tibetanische Totenbuch(15) - das während der Agonie und der ersten Tage nach dem Sterben neben dem Toten rezitiert wird und Ratschläge für den Verstorbenen enthält -, daß der Tod als ein Initiationsprozeß angesehen wird, zu dem schwere Proben gehören.Von allen diesen Proben wird aber das Erkennen des transzendentalen Lichtes, die Fähigkeit der Seele, es von den anderen "niedrigeren" Lichtern, die im Augenblick des Todes ihr ebenfalls erscheinen, zu delimitieren, als zugleich die schwerste und die bedeutendste betrachtet, und zwar deswegen, weil die Seele - falls sie diese Probe nicht besteht -, die Unsterblichkeit nicht erreichen kann, sondern sie wird von jenen Lichtern irdischer Natur angezogen, die sie auf den Weg neuer Reinkarnationen führen wird.

Wie verschiedene Religionshistoriker nachgewiesen haben, kann man mehrere Kontaktpunkte zwischen den jüdisch-christlichen und den alt-indischen Auffassungen über das sakrale Licht feststellen, ganz abgesehen von dem direkten Einfluß des letzteren auf die später in Indien selbst entwickelten Religionen oder auf die islamischen Formulierungen. Hierbei sehe ich als bedeutungsvoll die Bemerkung von Mircea Eliade an, der in seinem oben schon zitierten Beitrag darauf aufmerksam macht, daß in diesem Bereich nicht über eine v o l l k o m m e n e Ä q u i v a l e n z, über eine I d e n t i t ä t des religiösen Sinnes oder der Gedankenformulierungen, sondern nur über G l e i c h a r t i g k e i t e n, Ü b e r e i n s t i m m u n g e n und S y m m e t r i e n die Rede ist(16).

Der rumänische Ritus der Sterbekerze zeigt in der Tat auch nur Gleichartigkeiten und Symmetrien einerseits mit dem Christentum und andererseits mit den alten indischen esoterischen Anschauungen. Aber, so wie wir bald sehen werden, erweist sich seine metaphysische Interpretation in der rumänischen Spiritualität als völlig eigentümlich und muß daher zu einem völlig anderen religiösen und philosophischen Kreis gehören, als zu den Kreisen, die bislang in der Fachliteratur analysiert worden sind.

So zeigt uns die Untersuchung der bereits dargelegten Fakten, daß sich der rumänische Ritus in die allgemein christlichen Vorstellungen durch die folgenden Elemente eingliedern läßt:

a) Die Vollziehung eines zu der Kernphase des Todesübergangs gehörenden Ritus, der sich durch das Anzünden einer Kerze während des letzten Atemzuges des Sterbenden konkretisiert, wurde von der christlichen Lehre begründet und wird bis heute von vielen christlichen Völkern - trotz Variationen der rituellen Handlung und trotz seiner Desakralisierung in der modernen, bes. städtischen Zivilisation - noch beachtet.

b) Das Verstehen der Sterbekerze als ein Zeichen der religiösen Zugehörigkeit des Toten zum Christentum bildet

eigentlich die von allen christlichen Kulten angegebene Interpretation, gleichgültig, ob sie mit dem Symbolismus der Taufe und/oder mit dem Glauben an Christus als "Licht der Welt" in Verbindung gebracht wird.

Andere Elemente des rumänischen Ritus zeigen aber offensichtliche Übereinstimmungen mit den oben kurz zusammengefaßten alt-indischen eschatologischen Vorstellungen:

a) Die Betrachtung des Todes als ein Initiationsprozeß, eine Auffassung, die noch deutlicher im Rahmen anderer spezifischer rumänischer Todesübergangsriten zum Ausdruck kommt[17].

b) Die Erreichung der Unsterblichkeit durch das Bestehen der großen Initiationsprobe des Todes, d.h. das Erkennen des transzendentalen Lichtes, das im Rahmen der dargelegten Volksvorstellungen nicht genau dasselbe wie das von Jesus symbolisierte Licht der Welt zu sein scheint.

c) Der Glaube, daß durch die Überwindung dieser Probe nicht nur die irdischen "Sünden" des Verstorbenen "vergeben", sondern sogar die Bestimmungen des Schicksals, die das Leben nach dem Tode betreffen, geändert werden könnten.

d) Schließlich die rumänische Vorstellung, daß diese Initiationsprobe des Todes nur dann bestanden werden kann, wenn einerseits die Seele selbst die spirituelle Fähigkeit besitzt, das Sakrum zu identifizieren, und andererseits, wenn ihr in der Erfüllung dieser Aufgabe durch den von den Mitmenschen vollzogenen Ritus der Sterbekerze geholfen wird. Besser gesagt, bildet die Vollziehung des Ritus im Rahmen der rumänischen Glaubensauffassungen die wichtigste Voraussetzung sogar für die Erscheinung des transzendentalen Lichtes.

Dieses zuletzt erwähnte Element ist aber völlig neu, sowohl gegenüber der indischen Metaphysik und Mystik, als auch gegenüber den allgemeinen christlichen Thesen. Mehr noch: einige spezifische Elemente des rumänischen Ritus, die wir gleich unten nennen werden, erscheinen nach meinen Informationen in keinen anderen Vorstellungen über das sakrale Licht und seine Rolle im Rahmen des Todesüberganges, wenigstens so nicht, wie solche von verschiedenen Völkern und Religionen vertretenen Glaubensauffassungen in der ethnologischen Fachliteratur dargelegt wurden.

Hierbei kann man folgende spezifische Elemente des rumänischen Ritus der Sterbekerze nennen:

1. Die Auffassung, daß die Seele durch die Flamme der Kerze hindurch in das Jenseits eintritt.

2. Der Glaube, daß die Kerze von dem Sterbenden selbst in seiner rechten Hand gehalten werden muß, damit sich die Seele überhaupt vollkommen befreien kann. Dieses von den Bauern mit Beharrlichkeit unterstrichene Element des Ritus weist darauf hin, daß die Seele nach ihrer Ansicht durch die rechte Hand, bzw. durch die Spitzen ihrer Finger, allmählich den Leib verlassen soll. Daß die rechte Hand und im allgemeinen jeder rechte Teil eines Ganzen, im Gegensatz zu dem linken, einen reichen positiven religiösen Symbolismus in sich trägt, das ist ein seit langem bekannter Aspekt des magisch-religiösen Denkens. Die Vorstellung aber, daß die Seele durch die rechte Hand hindurch den Leib verlassen soll, zeigt eine originelle Bewertung dieses Gedankenkomplexes, die einerseits bei anderen Völkern nicht vorkommt und andererseits den allgemein verbreiteten Symbolismus des Rechten auf ein höheres mystisches und eschatologisches Niveau erhebt[18].

3. In der Struktur des rumänischen Ritus treten moralische und religiöse Elemente hervor, die in anderen Kulturen diesbezüglich schwer zu finden sind. Die Vollziehung dieses Ritus ist ebenso obligatorisch wie die strenge Beachtung eines göttlichen Gebotes und seine Mißachtung durch eigenen Willen oder Nachlässigkeit hat für die Sünder schwere Strafen zur Folge. "Sie werden ewig in der Hölle brennen", wie sich alle befragten Personen geäussert haben. Teilweise beruhen auf dieser Motivation auch andere Aspekte der dargelegten Fakten: die allgemeine Verbreitung des Ritus, seine Vollziehung auch für völlig fremde Personen und die Versuche der Hinterbliebenen, das aus verschiedenen Gründen entstandene Fehlen der Sterbekerze durch nach dem Tode vollzogene spezielle Riten zu ersetzen.

4. Darüber hinaus hat aber dieser Ritus bei den Rumänen auch andere religiöse Valenzen, die die sozialen Beziehungen

der dörflichen Gesellschaft tief prägen. "Jemandem die Kerze zu halten" (so lautet die wörtliche Übersetzung des rumänischen Ausdrucks für diese rituelle Verhaltensweise: A ȚINE CUIVA LUMÂNAREA) bedeutet nicht nur dem Sterbenden beizustehen und eine gute Tat zu tun. Es bedeutet gleichzeitig,daß die Seele des Sterbenden Liebe und Beistand von einem Mitmenschen braucht, um sich auf einer von der Tradition geforderten Weise von der irdischen Welt zu trennen und in das Jenseits eintreten zu können. Es bedeutet, daß zwischen dem Sterbenden und demjenigen, der ihm seine rechte Hand mit der brennenden Kerze in diesem letzten Augenblick festhält, eine besondere Beziehung mystischer Natur entsteht. Denn die logische Folge der rumänischen Vorstellung, die Seele sollte sich vom Leib durch die rechte Hand des Sterbenden und durch die Flamme der Kerze hindurch befreien, wäre der Gedanke, daß die rechte Hand desjenigen, der den Ritus mitvollzieht, in einer Art von "Berührung" mit dieser Seele kommt. So nimmt er dadurch unmittelbar und auf eine zugleich mystische und rituelle Weise an einem Mysterium par excellence teil und deshalb glauben die Rumänen, daß zwischen ihm und der bereits abgetretenen Seele eine tiefe geistige Beziehung entsteht, die von nichts gebrochen werden kann. Auf dieser Basis beruht nicht nur die Tatsache, daß diese Person (natürlich nur dann, wenn sie kein Angehöriger, sondern ein Nachbar oder ein Fremder war) bei der Beerdigung und bei den späteren Andachten besondere Gaben bekommt, sondern auch daß die Beziehungen, die nun zwischen ihr und der Familie des Toten entstehen, viel enger werden. So konnte ich nicht nur einmal in den untersuchten Dörfern Aussagen folgender Art hören:"Mit NN. sind wir befreundet, seitdem er die Kerze meiner Mutter gehalten hat" (Mann, 52 J., Dorf Bălănești, Gem.Mărunței,Bez. Olt); oder: Ich schätze diese Nachbarin besonders,da sie, als meine jüngere Schwester verunglückte, ihr die Kerze gehalten hat" (Frau, 81 J., Gem. Berzasca, Bez. Caraș-Severin; man muß dazu noch bemerken, daß die verunglückte Schwester schon seit etwa 60 Jahren gestorben war!).

5. Schließlich gehören zu diesen spezifischen Aspekten

der rumänischen Vorstellungen über das Licht auch andere Todesübergangsriten, im Rahmen derer das Licht und die Flamme der angezündeten Kerzen die Hauptrolle spielen und deren Vollziehung als besonders wichtig für das Schicksal der Seele im Jenseits angesehen wird[19].

Die bereits erwähnten spezifischen Charakteristika der rumänischen Volksvorstellungen über das sakrale Licht und den Ritus der Sterbekerze führen uns zu der Annahme, daß die eigentlichen Urquellen dieses religiösen Komplexes weder in den alt-indischen noch in den christlichen Religionen zu finden sind. Woher kommt also das Spezifikum dieser rumänischen Vorstellungen über das transzendentale Licht und seine eschatologischen Bewertungen, die - soweit es uns bekannt ist - auch bei keinem Nachbarvolk der Rumänen vorhanden sind?

Um diese Schlüsselfrage beantworten zu können,müssen wir uns einige Eigenschaften der von den Urahnen der Rumänen, den Dakern, vertretenen Religion vergegenwärtigen.

Es ist wohl bekannt, daß die Religion dieses indoeuropäischen Volkes das Interesse der antiken Welt vor allem durch seinen für die damaligen Zeiten völlig ungewöhnlichen Glauben an Unsterblichkeit der Seele und an einen einzigen Gott[20] erweckt hat. An dieser Stelle können wir jedoch nicht in Einzelheiten darüber berichten, sondern nur einige Hauptaspekte der dakischen religiösen Vorstellungen erwähnen,die in direktem Zusammenhang mit unserem Thema stehen.

Der Sinn und Zweck der dakischen Religion war es, die Unsterblichkeit im himmlischen Reich von SALMOXIS - ein Mysteriengott, der aber schon früh mit dem Gott des Lichtes und des Himmels GEBELEISIS synkretisiert wurde - zu erlangen. Infolgedessen ist Salmoxis zu einer komplexen Gottheit geworden, dessen Hauptattribut das Licht des Himmels und dessen Funktion das Spenden der Unsterblichkeit für seine Gläubigen war, eine Unsterblichkeit, die allerdings nur durch INITIATION,bzw.auch durch die FÜHRUNG EINER "REINEN" LEBENSWEISE erreicht werden konnte.

Antike Texte und archäologische Entdeckungen liefern uns

mehrere Beweise,daß das Licht und eine ganze Reihe von seinen Hierophanien und Symbolen (die Sonne, der wolkenlose Himmel, das Feuer usw.) in der dakischen Spiritualität eine besondere Rolle gespielt haben dürften: von den ohne Dach gebauten Heiligtümern und von dem solaren Charakter des dakischen Kalenders bis zu den ornamentalen Symbolen der dako-getischen Kunst; von dem Glauben an Salmoxis als Gott des Lichtes und der Unsterblichkeit bis zur Vollziehung von Riten, die anscheinend in einer gleichzeitigen Verbindung mit dem Tod, dem Feuer und dem Licht standen (z.B. die in allen dakischen Urnengräbern existierenden Unschlittlampen).

Man kann also wohl behaupten, daß die dakische Religion auf dem Gerüst einer Mystik des sakralen Lichtes gebaut wurde, einer Mystik, die einige Ähnlichkeiten mit der Metaphysik und Eschatologie der Veden und Upanischaden aufweist.So war - wie schon erwähnt - der Hauptzweck der dakischen philosophischen und religiösen Anschauungen die Erlangung der Unsterblichkeit in dem Licht-Reich ihres Gottes Salmoxis, ebenso wie auch die indischen Asketen nach dem Eintauchen ihrer Seele in das Licht des Urgrundes streben. Gleichfalls bildet das initiatische Wissen über die Mysterien von Salmoxis und die strenge Askese für die dakischen Priester den Weg zur Erlangung der Unsterblichkeit, während die Lehre der Upanischaden eine ziemlich ähnliche Modalität beschreibt, auch wenn hierbei noch Unterschiede festgestellt werden können. Und schließlich, wieder gleichartig zu den in den heiligen Büchern des vedischen Indiens oder zu den in dem Tibetanischen Totenbuch vertretenen Vorstellungen, glaubten wahrscheinlich auch die Daker,daß das sakrale Licht jedem von ihnen beim Tode erscheint, da einerseits die Texte der Antike die Tatsache unterstreichen, daß nicht nur die Priester, sondern alle Dako-Geten glaubten, sie könnten unsterblich werden, und andererseits auch das heutige volkskundliche Material bei den Rumänen diese eindeutig vorchristliche Vorstellung hervorhebt.

Demzufolge könnten wir annehmen, daß sowohl die alte indische Mystik und eschatologische Vorstellung, als auch die geto-dakische Religion zwei Ausdrucksmodalitäten bilden, die

sich aus den religiösen Auffassungen der Früh-Indoeuropäer entwickelt haben, für die das durch die Hauptgottheiten des Himmels und des Feuers personifizierte sakrale Licht die zentrale Rolle gespielt hat. Als Folge der durch Migration entstandenen Trennung verschiedener Gruppen von Indoeuropäern von dem gemeinsamen Stamm und von ihrer Urheimat, haben vermutlich die neu gebildeten Völker diese religiöse Urvorstellung ihrer Ahnen verschieden weiterentwickelt.Und die Tatsache, daß bei einigen von ihnen Elemente der Mystik des Lichtes vorhanden waren, die einerseits mit ihrem himmlischen Hauptgott und andererseits mit ihren eschatologischen Vorstellungen in Verbindung standen (vgl. z.B. in der keltischen Mythologie die "weißen" Inseln der Toten), ist ein zusätzliches Argument zu der Annahme, daß ein bestimmter und spezifischer religiöser Komplex schon bei den Gemeinindoeuropäern vorhanden gewesen sein dürfte,im Rahmen dessen eine Annäherung zwischen dem sakralen Licht und dem Schicksal der Seele nach dem Tode bestand.

Aus der Sicht der bis heute erreichten wissenschaftlichen Ergebnisse, kann man nun behaupten, daß von allen alten indoeuropäischen Völkern besonders die brahmanischen Inder und die Daker diejenigen waren, die je ein mystisches und metaphysisches System über das sakrale Licht entwickelt haben, Systeme, die tiefe Wurzeln in der ursprünglichen gemeinindoeuropäischen Religion schlagen, aber die von dem spirituellen Genie jedes dieser beiden Völker mit neuen Valenzen und Bedeutungen angereichert wurden. Was mir als spezifisch für die Evolution der alten geistigen Erbschaft (und nicht nur im Rahmen der Mystik des Lichtes) in Dakien erscheint,ist der Nachdruck, der hier einerseits auf das rituelle Element und andererseits auf die gemeinsame Aktion der sozialen Gruppen (Familie, Sippe, Dorfgemeinde) in der Vollziehung dieses rituellen Elementes gesetzt wird. So hängt die Erlangung der Unsterblichkeit, sowohl für die Daker, als auch für die Rumänen, von mehreren Faktoren ab, von denen die meisten mit der Lebensweise des einzelnen Menschen während seines irdischen Lebens eng verbunden sind. Unsere Untersuchung hat aber her-

vorgehoben,daß wenigstens für die Rumänen der Ritus der angezündeten Kerze während des letzten Atemzuges eine Hauptrolle spielt, da das Vorhandensein des Kerzenlichtes im Ritus die Bedingung für das Erscheinen des sakralen Lichtes vor der bereits befreiten Seele bildet.

Ob der Ritus der in die rechte Hand des Sterbenden gesteckten Kerze von den Dakern auch tatsächlich vollzogen wurde, bildet in diesem Zusammenhang nur einen nebensächlichen Aspekt. Wichtig ist dabei lediglich die Tatsache, daß die Rumänen - auch wenn sie diesen Ritus erst als Folge ihrer Bekehrung zum Christentum und des Verzichts auf die Einäscherung der Leichen übernahmen - verstanden haben, sowohl die eigentliche rituelle Aktion, als auch ihren tieferen Sinn in den reichen Nährboden ihrer von den Dakern geerbten Traditionen zu verpflanzen.

Natürlich können diese Betrachtungen den ganzen Komplex von Fragen, die der rumänische Ritus der Sterbekerze aufwirft, nicht erschöpfen. Durch diesen Aufsatz habe ich vielleicht aber doch dazu verholfen, die Aufmerksamkeit der Fachleute auch auf jene Teile des Volksbrauchtums zu lenken,die scheinbar "keine ethnologischen Probleme" mehr erheben,da sie "reine" christliche, bzw. kirchliche Erscheinungen im Rahmen der Volkskultur seien.

Meine Ausführungen zeigen aber, daß sich sogar in der Struktur eines mit der christlichen Lehre so eng verbundenen Ritus, so wie er von dem einen oder anderen Volk vollzogen wird, doch viele vorchristliche religiöse Vorstellungen enthüllen lassen, die fast immer sowohl wichtige Hinweise für die Erforschung der kulturellen und religiösen Geschichte des betreffenden Volkes geben, als auch einen Weg zum besseren Verständnis seiner spezifischen,ethnisch bedingten Spiritualität eröffnen können.

Zum Schluß möchte ich wieder einmal Mircea Eliade zitieren, der die Wichtigkeit des europäischen Volksbrauchtums für das Studium der alten Religionen und des religiösen Phänomens überhaupt folgendermassen beurteilt:

"Ein besseres Mittel zur Erweiterung der religiösen Perspektive ist die Bekanntschaft mit der Folklore der europäischen Völker: in ihren Glaubensvorstellungen und Bräuchen,in ihrer Einstellung zu Leben und Tod sind noch viele archaische 'religiöse Situationen' zu erkennen. Wer sich mit den bäuerlichen Gesellschaften Europas befaßt, hat eine Möglichkeit, zur religiösen Welt der neolithischen Ackerbauer Zugang zu finden. In vielen Fällen repräsentieren die Bräuche und Vorstellungen europäischer Bauern eine Kulturstufe, die archaischer ist als die, welche sich in der klassischen griechischen Mythologie spiegelt. Wohl ist in Europa der größte Teil der Landbevölkerung seit mehr als tausend Jahren christianisiert, doch hat sie in ihr Christentum einen großen Teil des vorchristlichen religiösen Erbes eingewoben. Man darf nun nicht etwa glauben, daß die europäischen Bauern deshalb keine Christen seien;aber ihre Religiosität beschränkt sich nicht auf die historischen Formen des Christentums, sondern hat noch eine kosmische Struktur bewahrt, die dem Erleben des christlichen Städters fast ganz verloren gegangen ist. Man könnte es ein urtümliches, ahistorisches Christentum nennen. Bei ihrer Christianisierung haben die europäischen Ackerbauern dem neuen Glauben die uralte kosmische Religion einverleibt"(21).

ANMERKUNGEN

(1) Über die mystischen und religiösen Valenzen des Lichtes im Christentum gibt es eine reiche theologische und religionswissenschaftliche Literatur, die aber im engen Rahmen dieses Beitrags nicht aufgeführt werden kann.Ich möchte jedoch an dieser Stelle auf eine von Mircea Eliade verfaßte Studie, Significations de la "lumière intérieure", "Eranos-Jahrbuch", Bd.XXVI, Zürich, 1958, S.189-242) hinweisen, in der die christlichen theologischen Auffassungen im Vergleich zu Vorstellungen anderer Religionen synthetisch dargelegt wurden.

(2) Die genaue Zahl der von mir in Rumänien untersuchten Ortschaften ist 118. Davon befinden sich 65 in den oltenischen Bezirken, 14 in dem banatischen Bezirk Caraş-Severin, 16 in Muntenien (bes. Bez. Argeş und Prahova), 9 in Siebenbürgen, 9 in der Moldau. Schließlich habe ich während meiner im Dezember 1970 nach Jugoslawien unternommenen Studienreise auch 5 von Rumänen (Wlachen) bewohnte Dörfer aus der Region Negotinska Krajna untersucht.
Natürlich mußte ich eine Synthese des gesamten Materials zusammenstellen und gleichzeitig eine Auswahl der Texte treffen, die im Rahmen dieses Aufsatzes in einer fast wörtlichen deutschen Übertragung wiedergegeben wurden.

(3) Vgl.Ioana-Maria Ionescu, Aspekte der rumänischen Übergangsriten. Dargelegt am Beispiel der Lebensbräuche aus Oltenien. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, noch nicht veröffentlicht. Im Kapitel Übergangsriten und Brauchtum wurden ausführlichere Angaben über die Theorie von Van Gennep gemacht.

(4) Vgl. das in der Anmerkung (3) zitierte Kapitel meiner Doktorarbeit, wo ich einige Van Gennepschen Thesen kritisiere und entsprechende Korrekturen vorschlage.

(5) Im Rahmen unseres Beitrags behandeln wir natürlich den auf dem Lande von Bauern vollzogenen Ritus der Sterbekerze. Daher muß auch der Ausdruck "Volksmeinung" als die von der dörflichen und nicht von der städtischen Bevölkerung vertretene Auffassung verstanden werden. Eine zusätzliche Erklärung für den speziellen Fall dieses Ritus müssen wir doch geben: die Sterbekerze wird bei den Rumänen auch bei der überwiegenden Mehrheit aller in Städten Verstorbenen angezündet und manchmal sogar in Krankenhäusern.

(6) Wie diese Frau mir erklärt hat, ist dabei nicht unbedingt die Rede von Sünden, die von jenem Menschen während seines Lebens begangen wurden, sondern vor allem von denjenigen Sünden, die seine Seele von der Präexistenz her tragen muß. Die meisten von mir befragten Personen erklären heute den Ursprung dieser "getragenen Sünden" dadurch, daß sie von den Ahnen jenes Menschen (bis zur siebten Generation zurück) früher begangen wurden. Es ist aber nicht auszuschließen, daß diese Sünden auch das Vorhandensein einiger Überbleibsel gewisser Vorstellungen über die Wiedergeburt beweisen könnten. Was man aber heute mit Sicherheit noch feststellen kann, ist Folgendes: die Rumänen glauben fest, daß die Art des Todes und das Schicksal der Seele nach dem Tode schon bei der Geburt, bzw. sogar bei der Konzeption, bestimmt wird. Diese Bestimmung wird von den Schicksalsfrauen nach dem Willen Gottes getroffen. Aber selbst die Entscheidung Gottes hängt von den Sünden ab, welche die Seele bereits vor ihrer Geburt von der Präexistenz mitträgt (vgl. Ioana-Maria Ionescu, op.cit., Kap. Das Schicksal).

(7) Von den 118 untersuchten Ortschaften konnte ich in 73 davon wenigstens Spuren dieses Glaubens an die Befreiung der Seele durch die Flamme der Kerze hindurch finden. Da aber diese Dörfer praktisch über das ganze Land (und auch bei den Wlachen aus Jugoslawien) verbreitet sind, kann man annehmen, daß dieser Glaube früher bei allen Rumänen vorhanden gewesen sein mußte.

(8) Auf der oltenischen Ebene und im Gebiet entlang des Flußes Olt bis ins Gebirge hinein nennt man die Glückshaube (in der deutschen Volkssprache auch mit den Wörtern "Wehmutterhäublein" oder "Kindernetz" bezeichnete Embrionalhaut, die manchmal am Leibe des Neugeborenen völlig oder stückweise hängenbleibt) "Wiedergängerhaube" (TICHIE DE STRIGOI) oder "Wiedergängerhemd" (CĂMAŞĂ DE STRIGOI), wenn diese Haut nicht nur den Kopf, sondern den ganzen Körper des Kindes bedeckt. Eine solche ungewöhnliche Geburt ist für die bäuerliche Bevölkerung dieser Region das sicherste Zeichen dafür, daß der betreffende Mensch nach seinem Tod - falls bestimmte apotropäische Riten nicht vollzogen werden - zu einem Wiedergänger (STRIGOI oder MOROI) wird (vgl. weitere Angaben in meiner oben zitierten Doktorarbeit, Kap. Allgemeine Vorstellungen über das Schicksal).

(9) Der Priester Simion Florea Marian, der unermüdliche Forscher der rumänischen Volkskultur, machte in seinem Buch Înmormântarea la Români (Die Beerdigung bei den Rumänen), Bukarest, 1892, einen ersten Versuch (der bislang auch der einzige im Rahmen der rumänischen Fachliteratur geblieben ist), die Glaubensauffassungen über die Sterbekerze zusammenzufassen. So nennt er auf den Seiten 27 und 28 seines Buches folgende Vorstellungen:
- Die Sterbekerze bildet ein Zeichen dafür, daß der Verstorbene ein Christ ist, der vor dem Tode die letzte Beichte und die letzte Kommunion erhalten hat.
- Sie muß angezündet werden, damit der Sterbende im Jenseits sehen kann, weil dort eine große Finsternis herrscht.
- Sie muß angezündet werden, damit der Verstorbene vor Gott mit leuchtendem Leib und leuchtender Seele erscheint.
- Sie muß angezündet werden, damit sich Satan dem Verstorbenen nicht nähern kann.
- Damit die bösen Geister fernbleiben.
- Damit die Seele nach seiner Lösung vom Leib "mit Licht empfangen wird".
- Die Kerze sei das Symbol des "Lichtes der Welt".

(10) Vgl. Mircea Eliade, op.cit., S.198.

(11) Ibidem, S. 223-224.

(12) Es gilt heute als eine wissenschaftlich bewiesene Tatsache, daß für die Früh-Indoeuropäer die Gottesvorstellung gleichbedeutend mit der Himmelsheiligkeit, d.h. mit Licht und Transzendenz war und daß sie das Feuer als himmlischen Ursprungs ansahen und daher einen besonderen Feuerkult entwickelten, der auch bei ihren Bestattungsriten eine wichtige Rolle spielte, um nur auf einige Aspekte des von ihnen vertretenen Gedankens über die Sakralität des Lichtes hinzuweisen (vgl. dazu Mircea Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, Bd.I, Paris, Payot, 1978, bes. 199 ff., wie auch seine Synthese der auf diesem Gebiet so umfangreichen Fachliteratur auf S. 436 ff).

(13) Vgl. Mircea Eliade, Significations..., S. 206 ff.

(14) Vgl. Rudolf Otto, Das Heilige, Breslau, 1917.

(15) Das tibetanische Totenbuch, hrsg. von W.Y.Evans-Wentz, deutsche Übersetzung von Louise Göpfert-March, Olten und Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1971, bes. S.164-174.

(16) Vgl. Mircea Eliade, Significations..., S. 225.
(17) Dabei denke ich, vor allem, an die zeremoniellen Lieder, die heute noch in einem Raum verbreitet sind, der das West-Banat, das süd-westliche Gebiet Siebenbürgens und den nördlichen Halbteil Olteniens (bes. Bezirk Gorj) umfaßt. Darüber hinaus werden sie auch noch in den von Wlachen bewohnten Gebieten Jugoslawiens und Bulgariens gesungen.

Diese zeremoniellen Lieder sind keine Klagen (die einen lyrischen Charakter tragen), sondern mehr episch' in dem Sinne geprägt, daß sie nicht nur über den Verlauf der Todesübergangsriten erzählen, sondern auch dem Verstorbenen, bzw. seiner Seele Ratschläge über das richtige Verhalten auf den Weg zum Jenseits geben. Mit anderen Worten wird durch diese Lieder die Seele in die Geheimnisse des Jenseits initiiert, es wird ihr geholfen, die wahre Natur der ihr bevorstehenden Initiationsproben zu verstehen und sie dadurch zu überwinden (vgl.weitere Angaben in meiner oben zitierten Dissertation, Kap. Die Klagen und die zeremoniellen Lieder).
(18) Wie spezifisch diese Vorstellung für das Rumänentum ist, zeigt auch ein Gebet, das in der Moldau (bes. im Bezirk Bacău) von der hier lebenden Bevölkerung römisch-katholischer Religion bei allen Sterbenden kurz vor dem und während des letzten Atemzuges rezitiert wird. Der Text des Gebetes wurde mir von dem katholischen Priester Mihai CAITAR (der in diesem Gebiet Rumäniens geboren und aufgewachsen ist und heute als Seelsorger in Münster/Westfalen tätig ist) liebenswürdigerweise mitgeteilt, wofür ich ihm besonders danke. Der Text lautet folgendermassen:

Când ochii mei mi se tulbură,	Wenn ein Flor meine Augen umzieht,
Milostive Iisuse, fie-ți milă de mine!	Barmherziger Jesus,erbarme dich meiner!
Când auzul meu mi se pierde,	Wenn mein Gehör verloren geht,
Milostive Iisuse, fie-ți milă de mine!	Barmherziger Jesus,erbarme dich meiner!
Când picioarele mele se răcesc și trupul meu este scăldat în sudorile morții,	Wenn meine Beine kalt werden und mein ganzer Körper im Todesschweiß gebadet wird,
Milostive Iisuse, fie-ți milă de mine!	Barmherziger Jesus,erbarme dich meiner!
Când mâna mea dreaptă nu mai poate ține lumânarea și când ultimul meu suspin arată că sufletul meu și-a luat drumul spre tine,	Wenn meine rechte Hand die Kerze nicht mehr halten kann und mein letzter Seufzer zeigt, daß meine Seele den Weg zu Dir einschlägt,
Milostive Iisuse, fie-ți milă de mine!	Barmherziger Jesus,erbarme dich meiner!

Eine aufmerksame Analyse dieses beim ersten Blick als völlig christlich zu betrachtenden Textes kann aber zeigen, daß sowohl der Ritus der Sterbekerze als auch einige alte, bei allen Rumänen weit verbreitete Vorstellungen noch vorhanden sind. Dabei weist besonders die Aufzählung der Phasen des Todesprozesses darauf hin, daß die rechte Hand auch für diese katholische Bevölkerung derjenige Körperteil darstellt, der bis zum letzten Augenblick, d.h. bis zur vollkommenen Befreiung der Seele, noch "lebt", da sie die Kerze erst dann nicht mehr halten kann, wenn der letzte Atemzug getan wird. Es ist daher anzunehmen, daß diese Katholiken die gleiche eschatologische Vorstellung wie alle Rumänen vertreten,nämlich daß sich die Seele vom Leib durch die rechte Hand hindurch befreit.

Zum Schluß dieser Anmerkung möchte ich noch darauf hinweisen, daß diese katholische in der Moldau lebende Bevölkerung, die als CEANGĂI (= Tschangos) bezeichnet wird,von der offiziellen, aber leider völlig unausreichend wissenschaftlich argumentierten Meinung entweder ausdrücklich als in den letzten Jahrhunderten "rumänisierten" Magyaren, oder - was eigentlich etwas vorsichtiger klingt - als ein "ethnisches Rätsel" betrachtet wird. Dabei vertreten nur wenige andere Forscher auch eine dritte Meinung, nämlich daß die Tschangos aus einer Gruppe von Rumänen aus Siebenbürgen stammen, die unter ungarischem Druck vor allem ihre Religion (einige auch die Sprache) zugunsten des Katholizismus, bzw. des Ungarischen aufgaben.Auf jeden Fall sind sie im 18. Jh. von Siebenbürgen ausgewandert und haben sich in der Moldau niedergelassen. Bis jetzt wurden aber bei diesen Tschangos - die sich selbst als Rumänen betrachten und kaum Ähnlichkeiten mit dem Magyarentum, sondern höchstens mit den Rumänen aus Transsylvanien nachweisen können - keine methodischen und komplexen ethnologischen Untersuchungen durchgeführt, sodaß sich alle oben bereits erwähnten Meinungen vorläufig nur als auf Sand gebaute Theorien erweisen dürften. Der von uns zitierte Text eines während der Kernphase des Todesübergangs rezitierten Gebetes(das allerdings nicht von der katholischen Kirche gefordert wird,sondern als ein Volksritus erscheint) zeigt aber, daß die Tschangos diese so wichtige,vorchristliche und spezifisch rumänische eschatologische Vorstellung aufbewahren, die aber - nach meinen bisherigen Informationen - in dem ungarischen Kulturkreis nicht zu finden ist. Und daß sich solche Vorstellungen von Volk zu Volk (besonders dann, wenn zwischen diesen Völkern keinerlei Verwandtschaft besteht) kaum übertragen lassen (da die Todesbräuche den konservativsten Teil einer Volkskultur bilden), ist eine Tatsache, die jedem Ethnologen gut bekannt ist.
(19) Dazu werden an dieser Stelle nur zwei Beispiele genannt:
a) Der STAT (wörtlich: Statur, Gestalt) ist eine gleich nach dem Bad der Leiche von einer alten "reinen" Frau angefertigte Kerze, deren Länge der des Verstorbenen entspricht. Nach der Beisetzung geht diese Frau mit dem Stat jeden Morgen in der Morgendämmerung auf den

Friedhof, beräuchert das Grab mit Weihrauch und läßt dort, auf dem Grab, täglich auch ein wenig von dieser Kerze brennen, sodaß das letzte Stückchen am Morgen des 4o.Tages nach dem Tode angezündet und völlig abgebrannt wird.

b) Der bei den Rumänen als obligatorisch angesehene Brauch, POMANA (Essens- und Kleidungsgaben) für die Seele des Verstorbenen zu geben, ist eng mit dem Symbolismus des Lichtes verbunden,da diese POMANA traditionsgemäß stets auch von einer angezündeten Kerze begleitet werden muß, da sie sonst von der Seele des Verstorbenen "nicht empfangen werden kann". (vgl. Ioana-Maria Ionescu, op. cit., Kap. Die Kerze und das Maßnehmen des Toten und Die Beerdigung)

(20) Herodot (IV, 93-96) war von den religiösen Vorstellungen der Dako-Geten so beeindruckt, daß er fast nur darüber berichtet. Ihm folgten zahlreiche griechische und römische Geschichtsschreiber, die immer wieder auf den Glauben dieses Volkes an die Unsterblichkeit zurückkamen.

Im letzten Jahrhundert wurde eine lange Reihe von Studien über die dakische Religion verfaßt, von denen einige bedauerlicherweise das wissenschaftliche Niveau verlassen haben, um dilettantische Interpretationen anzustellen. Es seien deshalb hier nur einige jener Autoren genannt, die das Problem wissenschaftlich behandelt haben, auch wenn dabei nicht alle von ihnen zu den gleichen Forschungsergebnissen gekommen sind: V.PÂRVAN, Getica. O protoistorie a Daciei, Bukarest, 1926, 851 S.; I.I.Russu, Religia geto-dacilor. Zei, credinţe, practici religioase, in "Anuarul Institutului de Studii Clasice", Cluj, Bd.V/1944-48, S.53-62; C.Daicoviciu, Herodot şi pretinsul monoteism al geţilor, in "Apulum", Alba-Iulia, Bd.II (1943-45); Mircea Eliade, De Zalmoxis à Gengis-Khan, Paris, Payot, 1970; Mircea Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, Bd.II, Paris, Payot, S.167-197.

(21) Vgl. Mircea Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Hamburg, 1957, S. 95-96 (meine Unterstreichungen).

TTTTTTTTTTTTT

LE DIT DU MONASTÈRE MOLDAVE DE PÂNGĂRAŢI

(I) Premières recherches

par Petre Ş. NĂSTUREL

à Monsieur Emile TURDEANU
au savant, au patriote, à l'ami.

A) Introduction

La littérature roumaine a sans doute des racines un peu plus anciennes que celles attestées par les textes qui se sont conservés. Tout récemment, M.Michel Balard [1] a eu la bonne fortune de découvrir aux archives de Gênes un document écrit à Kilia en 1369, qui semblerait prouver qu'aux bouches du Danube certains notaires instrumentaient au besoin en langue roumaine: la lingua romecha y est distinguée de la lingua gregescha, le grec, et de la lingua comanescha, le couman. Mais de même qu'en Occident et en Europe centrale le latin fut longtemps la langue officielle de l'Eglise catholique, des chancelleries et des "honnêtes gens", de même en fut-il en terre roumaine, de l'usage du slave. Les documents émanant de la chancellerie princière ou même des particuliers étaient rédigés dans la langue des voisins des Roumains, le slavon de rédaction serbe, ou bulgare ou ruthène, car Serbes, Bulgares, Ruthènes, Ukrainiens, Russes appartenaient à la

même Eglise orthodoxe de rite byzantin et d'expression slavonne. Mais on relève dans les actes slaves composés dans les Pays Roumains, des fautes de langue attestant que ceux qui les ont rédigés n'étaient pas toujours des slavophones de naissance, et, mieux encore, des mots roumains, des flexions roumaines , des phonètismes roumains et même des calcs en émaillent le texte. Il faut attendre 1521 pour tabler sur le premier document rédigé en roumain et parvenu jusqu'à nous, la lettre de Neacşu de Câmpulung.

Jusque là cependant la littérature avait commencé à bourgeonner timidement avec des écrits religieux comme les pripeale de l'ancien logothète de Valachie Filos, devenu le moine Philothée (fin XIV^{e}-début XV^{e} s.)[2], ou comme les premières annales de Moldavie, rédigées par des anonymes, vraisemblablement à la cour des princes moldaves et surtout du temps d'Etienne le Grand (1457-1504). Mais au début déjà du XV^{e}s. un certain Grégoire, hiéromoine de la Grande Eglise de Moldovalachie, donc de l'église métropolitaine de Suceava, compose le récit du martyre de Saint Jean le Nouveau, devenu le patron du pays. On a cru que cet auteur était le futur métropolite Grégoire Tsamblak. J'ai déjà montré l'inanité de cette identification et proposé l'hypothèse qu'il s'agirait d'un homonyme qui deviendra métropolite de Moldavie et fera acte d'obédience à Rome en 1436. Selon moi, le récit du martyre de ce néo-saint originaire de Trapézonde tel qu'on le possède, serait la traduction slave d'un texte grec[3]. Le grec du reste concurrence le slave dans les milieux ecclésiastiques moldaves de la première moitié du XV^{e} siècle. C'est que le Patriarcat de Constantinople tenait bien en mains l'Eglise moldave, à qui il imposa des métropolites grecs après la mort du Roumain Joseph (+ c. 1415), tels Macaire, sans doute l'uniate Grégoire déjà nommé, puis Damian, le signataire de l'Union de Florence, et enfin Joachim. De ce dernier on possède un canon, un hymne, en l'honneur de la Dormition de la Vierge, en langue grecque, de même qu'un appel à ses ouailles en faveur des réfugiés de Constantinople. Joachim fut chassé de son

trône en 1453/1454 en raison de ses sentiments unionistes, "latinophones". Il fut remplacé par l'orthodoxe Théoctiste I^{er}; une vieille source moldave affirme qu'il aurait été le diacre de Marc à Ephèse, le grand champion de l'Orthodoxie grecque contre l'Union florentine, et qu'il était Bulgare. Voilà qui expliquerait, à notre avis, l'intérêt très particulier d'Etienne le Grand de Moldavie (qu'il oignit et couronna de sa propre main), pour le monastère bulgare par excellence du Mont Athos[4]. Et l'on sait encore que le voïvode moldave eut grand soin de faire poser une belle pierre funéraire sur la tombe de "son père" Théoctiste, au monastère de Neamţ, en 1478.

Aux éléments qui prouvent l'intérêt des clercs moldaves pour le grec s'ajoute maintenant un manuscrit de la grammaire grecque de Moschopoulos, que nous avons retrouvé à Bâle, où il se trouve depuis 1433 au moins. Le Codex, selon une notice slavonne inédite, que nous publierons à une autre occasion, se trouvait naguère au monastère Saint Elie, à Suceava. Et si l'auteur de la notice, kyr Callimaque(peut-être le futur métropolite de Roman) y laissa une mention c'est probablement parce qu'il s'intéressait à la grammaire et à la langue grecques, dont il approfondissait l'étude à l'aide de ce manuel[5].

Pour en revenir à Neamţ où Théoctiste I^{er} repose de son dernier sommeil, ce monastère fut longtemps le principal foyer de culture religieuse d'expression slavonne en Moldavie. Un de ses higoumènes, l'archimandrite Théodose y rédigea, en slave, vers 1534, un Discours panégyrique (Pohvalnoe slovo) à la gloire du martyre Saint Jean le Nouveau; il ne fait guère que démarquer la composition laissée par le hiéromoine Grégoire.

C'est à Neamţ pareillement que sera formé le moine Macaire. Higoumène de ce monastère en 1523, il sera nommé à l'évêché de Roman en 1531 et décédera en 1558. Sa grande science du slavon le fit désigner par son protecteur, le prince de Moldavie Pierre Rareş, pour écrire la chronique

de son règne. Son récit, rédigé en médio-bulgare et, pourrait-on dire, à coups de dictionnaire! s'inspira stylistiquement et lexicalement de la version slave de la chronique byzantine de Manassès. Ce n'en est pas moins une source historique de première main, partiale certes, mais indispensable à la connaissance de l'histoire des années 1531-1551.

La chronique de Macaire, ou plutôt une première rédaction allant jusqu'en 1541, fut continuée par son disciple le moine Eftimie, sans doute l'higoumène du monastère de Căpriana, en Bessarabie. Ce dernier prit la plume par ordre du voïvode Alexandre Lăpuşneanu. Son texte, en médio-bulgare également, couvre les années 1541-1554. A mon avis, il aura été continué dans sa partie finale par le moine Isaia de Slatina. Ce dernier ne serait donc pas le copiste pur et simple de l'unique manuscrit ayant conservé la chronique d'Eftimie. Mais de cela, si Dieu me prête vie, je compte m'occuper à une autre occasion.

L'histoire de la littérature slavo-roumaine de Moldavie connaît enfin un troisième et, dit-on, dernier chroniqueur, le moine Azarie. Disciple aussi de Macaire, il devint higoumène de Galata, près de Jassy. Sa chronique, en médio-bulgare également, continue la version complète de son maître; elle fut composée à la demande du prince de Moldavie Pierre le Boiteux et intéresse les années 1551-1574[6].

De ce qui précède, on voit que les trois chroniqueurs moldaves du XVI^{e} siècle - les moines Macaire, Eftimie et Azarie - furent les chroniqueurs officiels de leur époque. Ce n'est qu'au XVII^{e} siècle que l'on rencontrera les premières chroniques de Moldavies rédigées en langue roumaine par des boyards, comme Grigore Ureche.

A ces trois chroniqueurs nous sommes en mesure d'en adjoindre un quatrième, leur contemporain l'higoumène de Moldoviţa, Anastasie.

Ce n'est pas à Paris que nous l'avons découvert, mais jadis à Bucarest! Et pas même dans un manuscrit inédit, mais tout bonnement dans un texte publié dans la capitale roumaine

en 1909 mais resté inobservé des chercheurs, que leur spécialité fût l'histoire de la littérature roumaine, ou de l'Eglise, ou encore de l'histoire tout court de la Roumanie....

+

<u>B) Le Dit de Pângăraţi par Anastasie de Moldoviţa</u>

L'éditeur du "Cuvântul pentru zidirea sfintei mînăstiri Pângăraţi" fût un prêtre et professeur de Bârlad, l'économe Ioan Antonovici[7]. Erudit, il publia entre autres cinq volumes de <u>Documente Bârlădene</u> pour lesquels il fut couronné par l'Académie Roumaine dont il devint membre d'honneur; il fut d'abord évêque de Bârlad en 1918, puis vicaire de l'église métropolitaine de Iaşi, en 1921, et enfin évêque du Bas Danube, résidant à Galaţi, de 1923 à 1924 quand il mourut. Ioan Antonovici - plus tard évêque Iacov - possédait de vieux manuscrits. Dans l'un d'eux, acheté de ses deniers en 1900 à un vieil homme de Bârlad, Velicovici, il découvrit le texte qui fait l'objet de notre recherche[8]. Il en publia d'abord un fragment en 1904 dans une revue locale[9], puis le contenu in extenso à Bucarest, en 1909. Du temps où nous habitions Bucarest, nous recherchâmes, en vain, le manuscrit à l'Académie. En vain aussi à la bibliothèque de l'évêché de Roman et au musée de Bârlad. En réalité il se trouve aujourd'hui à Craiova, au Musée Archiépiscopal, offert en don par feu le métropolite d'Olténie Firmilian, dans sa jeunesse moine au monastère de Ciolan, d'où il l'aura peut-être rapporté[10]. Nos efforts (même par personnes interposées) auprès de son successeur, Mgr. Nestor Vornicescu, pour obtenir une photographie ou un microfilm du manuscrit ou, à tout le moins, du <u>Dit de Pângăraţi</u> seulement sont demeurés sans écho. Ceci nous a empêché de vérifier le texte. Ce souci incombe donc à l'avenir à Son Eminence, Président de la section roumaine de l'Association Internationale d'Histoire Religieuse, ou à quelque chercheur qu'elle daignera désigner pour étudier tout le Codex Antonovici. Une collation du récit ne serait pas inutile, et l'examen approfondi des 13

autres textes (inédits!) que renferme le manuscrit et qui sont énumérés par I.Antonovici semble réserver d'intéressantes découvertes d'ordre théologico-littéraire, mais aussi historique[11].

+

C) Texte roumain et traduction française du Dit de Pângăraţi

1) Le texte édité par I.Antonovici

+(p.71) Cuvântul pentru zidirea sfintei mănăstiri Pângăraţi.

Anastasie ieromonah şi egumen mănăstirii Moldiviţii, unde să prăznuiaşte Bunavestire a Prea sfintei Născătoare de Dumnezeu.

Cuvântul pentru începerea şi zidirea mănăstirii Pângăraţilor, unde iaste hramul a sfântului şi marelui mucenic Dimitrie, şi pentru videnia visului care l'au văzut Alexandru voevod, şi pentru sihastrul Amfilohie, Blagosloveaşte!

Dumnezeu cel bogat întru milă şi nespus întru bunătate şi făcătoriul veacurilor, şi Domnul, carele totdeauna cele de folos le ştie, şi niciodată de robii săi nu se depărtează; carele dela faţa lui tot pământul se luminează dela răsăritul soarelui până la apusuri şi niminea nu poate să stea în potriva feţei lui sau să rabde strălucirea luminii lui, Domn şi Dumnezeu, precum şi demult, aşijderea şi acum. Acelaş Domnul Dumnezeu au ales pre Domnul Alexandru voevod din pântecele maicii sale, ca să fie stăpânitoriu în pământul Moldovei. Taina împărătească bine iaste a o tăinui, iar lucrurile Domnului cu cuviinţă iaste a le propovădui aievea precum au zis Dumnezeescul Tovit, când i s'au dat vederea ochilor lui, tămăduindu-l sfântul înger. Din pronia cea de sus dela Dumnezeu Atotţiitoriul,prin darul Sfântului Duh,şi au început a împărăţi într'acest chip cu bună dăruirea Dum-
+(72) nezeeştii cunoştinţe şi cu umbrirea Sfântului Duh,care au luminat şi inima marelui Alexandru voevod şi, sfătuind bun sfat, au început a zidi mănăstirea întru numele Schimbării la faţă a Domnului nostru Isus Hristos: Sosind

degrab la un loc în pustie, unde petrecea un Sihastru,numele lui Leontie, cu doi trei fraţi adunaţi întru numele Domnului Dumnezeu, acolo a început a zidi temelia mănăstirii numind'o Slatina[12]. Si apoi au venit la Cetatea Neamţului şi deacolo la târgul Pietrii, precum aveau obiceaiu Domnii Moldovei a umbla pe la târguri şi cetăţi, din vremi de demult; iar când au fost luna lui Octomvrie în 22 de zile, la miezul nopţii, i s'au arătat lui în vis un voinic cu veşminte albe înbrăcat şi foarte frumos, cu dumnezeiască slavă împodobit,şi i-au zis lui: scoală-te voevodule şi degrab să mergi la Pângăraţi, unde petreace un sihastru Amfilohie aproape de 50 de ani, şi să zideşti întru numele mieu biserica, pre locul unde am avut mai înainte făcută de bătrânul Ştefan voevod, în zilele stariţului Simeoan ieromonah, pe care o au ars spurcaţii Turci, când au venit în pământul acesta ticălos cu războiu asupra lui Ştefan voevod, şi l'au biruit la Valea Albă, şi toată ţara o au ars şi au robit, şi mulţime fără de număr de noroade au luat cu dânşii robi,şi de atuncea s'au început a li se da bir. Şi dela acel războiu deabia sângur Ştefan voevod a scăpat, şi au fugit cu puţini ostaşi, pentru păcatele bieţilor creştini. Iară Domnul Alexandru cu glas lin l'au întrebat, zicând: cine eşti Doamne, cu atâta Dumnezeiască podoabă îmbrăcat şi cu slavă împodobit? Iar el i-au răspuns: eu sânt sfântul Dimitrie, mucenicul lui Hristos şi ostaş,şi dela Maximilian[13] muncitoriul, pentru Hristos în cetatea Solunului în temniţă am fost închis şi muncit şi (în) coastă înpuns. Carele în toată lumea şi în toată marginea să slăveşte numele mieu, şi în pământul acesta, numai în pustie Bisearică nu am.Şi încetişor l'au împuns în coastă, şi de spaimă s'au deşteptat, iar nu puţină frică au căzut asupra lui. Şi întru nedumerire multă au fost: aiavea sau în vis i-au fost vedenia aceasta, nici singur nu ştia. Şi la dânsul s'au făcut cuvântul sfântului Pavel apostolul, ce zicea: ştiu pre un om mai nainte cu patrusprăzeace ani,care s'au fost răpit în Raiu, şi acolo negrăite cuvinte au auzit, care nu iaste cu putinţă cu limbă omenească a le grăi, în trup sau afară

de trup nu ştiia; asemenea şi acestuia vedeniia au fost. Şi ca dintru o beţie degrab s'au sculat, şi întru acel ceas au chemat: pre marele logofăt Movila, şi pre Moţoc vornicul cel mare, şi pre Stroici vistearnicul, şi pre Herie al doilea logofăt[14], şi pe cei de taină ai Curţii postealnici, şi pre tot singlitul Domniei-sale, şi sfetnici, şi pre înţelepţii filosofi, şi pre cei putearnici mari boiari. Şi le-au spus lor vedeniia care au văzut, şi-i întreabă pre dânşii, zicând poate-se să fie vedeniia aceasta dela Dumnezeu sau nu; iar ei toţi cu un suflet şi cu un glas au răspuns, că dela Dumnezeu şi dela Duhul Sfânt fiind povăţuiţi, ziseră: dela Dumnezeu iaste întru adevăr videniia aceasta; că şi în sfintele Scripturi am aflat, şi dela prea înţelepţi Dascăli am auzit, că tot ce iaste spre lucru bun, spre zidirea Bisericii, spre miluirea săracilor, spre ertarea greşiţilor, şi spre pomenirea de veacinicile munci şi de judecată, aceastea toate dela Dumnezeu sânt.

Atuncea Domnul Alexandru auzind, foarte întru mare bucurie au fost împreună cu toţi boiarii şi tot sinatul lui. Şi de multă bucurie nu se ştia unde se află, i se părea că sboară în văzduh; şi îndată au poruncit să gătească caii, şi +(p.73) la stariţul şi sihastrul au trimis înainte ca să-i spue de venirea lui. Şi în grabă şi singur Domnul şi cu toţi boiarii au sosit la sihastrul Amfilohie; şi au început a-i spune vedenia, zicând: măcar că eu, cinstite părinte, n'am dat crezării îndată visului, sfânta scriptură şi părinţii noştrii cei duhovniceşti ne învaţă pre noi să nu creadem visurile, dar eu am adunat pe credincioşii boiarii miei şi pre filosofi, şi toţi au judecat că dela Dumnezeu iaste, şi foarte ne-am bucurat. Acestea grăind amândoi, au zis şi sihastrul că dela Dumnezeu iaste videniia; şi de multă bucurie şi veselie s'au umplut, şi s'au aprins de Dumnezeescul Duh ceale din lăuntru ale lor, şi s'au cuprins şi mult au plâns. Şi pentru mântuirea sufletului nu puţin au vorbit, încă şi pentru deşărtăciunea lumii aceştiea din destul au vorbit: cum că ca o umbră treace lumea aceasta, şi viaţa noastră ca praful şi ca fumul se stinge; şi cum blagocistivii împăraţi au zidit sfintele Mănăstiri, şi cu Dumnezeu s'au împreunat

şi Bisearica sobornicească întru una au adunat, şi au împreunat pre sfintele şapte soboară cu sfinţii părinţi; şi până astăzi, zice, să ţin Dogmele cu rugăciunile sfinţilor părinţi, precum şi Hristos au făgăduit sfinţilor apostoli, iar mai vârtos noao păcătoşilor, că cu noi va fi pânăla sfârşitul veacului, şi precum şi sfântul Petru întreba pe Hristos, noao ne grăeşti această pildă sau cătră toţi, şi cum i-au răspuns; ceale ce grăesc voao, tuturor grăesc; şi se roagă sfânta Bisearică zioa şi noaptea pentru cei răposaţi care sânt dela Adam până astăzi; şi precum aceia împăraţi au plăcut bine lui Dumnezeu, şi şi-au mântuit şi sufletele lor şi a altora, şi în veaci să pomenesc, şi înpărătesc cu Hristos în veaci nesfârşiţi, numai aşteaptă cu veselie a doao venire a lui Hristos, că să ia dela Dătătoriul de viaţă plată şi neputrezitoare cununi; şi fără de număr din sfintele Scripturi au grăit.

Şi, după plânsul cel de mângâiare şi după voroava cea duhovnicească, de multă bucurie umplându-se, au făcut masă mare împărătească, Marele Voevod, la sihastru şi stariţul Amfilohie; şi veselie nu puţină au fost cu cei viteaji şi aleşi boiari a Domniei Sale, şi cu bătrânii şi monaşii a stariţului Amfilohie, şi cu preotul Teodorit, şi cu alţi fraţi ce au fost adunaţi întru numele lui Dumnezeu.

După aceasta, îndată au tocmit zidari meşteri şi calfe, şi oameni de salahorie, şi toate ceale ce sânt spre trebuinţa zidirii.

Şi apoi au întrebat pre sfântul stariţ marele voevod Alexandru, fost-au înainte vreame, şi mai înainte de tine, vieţuitori călugări (pe locul) acesta, au n'au fost? Iar el pre amăruntul i-au povestit pentru viaţa sfântului Simon preotul, şi cumcă avea Bisearică mititică de lemn întru numele sfântului Dimitrie izvorătoriul de mir, făcută de bătrânul Ştefan Voevod, şi spurcaţii Turci o au ars, când au venit la Valea Albă. Iară acel stariţ Simon, împreună cu ucenicii săi, au scăpat în ţara Ungurească la cetatea Gurghiu, la mănăstirea Caşiva[15], unde iaste hramul Adormirea Prea Sfintei Născătoarei de Dumnezeu, şi acolo s'au pristăvit

şi s'au îngropat de ucenicii lui cu cinste. Şi apoi,după ce s'au întors Turcii şi s'au potolit vrajba robiei şi s'au făcut pace, atuncea au trimis Ştefan Voevod şi i-au adus sfintele lui moaşte într'o raclă cinstită şi le ţinea în vistieria Sa cu cinste. Şi apoi, luând o parte din sfintele lui moaşte, le-au poprit pentru blagoslovenie, şi cu aromate şi bune mireazme şi cu tămâie le tămâia totdeauna, spre credinţa +(p.74) şi bună întărirea a blagocestivei. Domniei Sale,iar mai vârtos pentru dragostea şi căldura duhovnicească ce avea mai nainte cătră dânsul; iar rămăşiţa sfintelor lui moaşte cu cuviinţă sfinţită şi cu cinste le-au îngropat în cetatea Socevii. Şi dintr'aceia vreame şi până acum să ţin călugării aicea[16].

Iar vrajmaşul cel vechiu, diavolul cel ce urăşte binele împiedecătoriul şi împletitoriul de zavistie, care dintru început iaste ucigaş de oameni; carele de demult au şoptit în urechele Evei şi au prelestit şipre Adam şi i-au făcut izgoniţi din raiu, şi până acum zavistueaşte neamului nostru; acela nici aici n'au lăsat să fie traiul cu pace, ci au rădicat pre egumenul Serapion al Bistriţii şi pre tot soborul, şi mult au împiedecat pre Domnul Alexandru Voevod, jurându-l cu numele lui Dumnezeu ca să nu mai zidească altă mănăstire aproape de mănăstirea lor. Iar el ca un Domn blagocestiv şi întru toate ascultătoriu, iar mai vârtos se temea de blestem au încetat despre zidirea mănăstirii Pângăraţi, ca zavistiia zice, nu ştie a cinsti cele de folos. O nesăţioasă şi plină de zavistie şi fără de omenie firea omenească!Când au fost mâniia lui Dumnezeu în zilele lui Noe şi potopul cel păgubitoriu, toate s'au înecat, iar corabia zavistiei n'au putut să se îneace, ci s'au făcut funie corăbiei cu care s'au zugrumat şi Iuda!

Iar Domnul nostru Isus Hristos a tot ţiitorul, carele toată suflarea şi toată făptura mişcă şi viiază, măcar că noi din pântecele maicii noastre goli am ieşit şi iarăşi goli la cea de obşte maica noastră pământul,vom mearge;iară celce voiaşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vie, şi carele pretutindenea iaste

şi toate le împlineaşte, - că a Domnului iaste pământul şi plinirea ei (lui), - neîncetat aprindea inima Domnului cu râvna sufletească şi cu aprinderea Sfântului Duh, ziua şi noaptea ceale din lăuntrul lui se aprindea; şi s'au turburat asupra egumenului de Bistriţa şi pre tot soborul, şi mult îi ponosluia cu ochi aspri, căci s'au potrivit lor şi au încetat de a zidi sfânta mănăstire. Şi sta mult la multă măhniciune, socotind că câţi împăraţi şi muncitori au vrut să tăinuiască şi să răsipească numele Bisericii şi n'au putut, - şi mai vârtos la mai mare amărăciune au venit şi nimica n'au folosit! Iară când s'au plinit anul, atuncea s'au plinit cuvântul proorocesc că, unde nu vra Dumnezeu, omul nu poate,- iarăş i s'au arătat în vis Sfântul Dimitrie marelui voevod Alexandru, în cetatea Socevii, într'acelaş an, în luna lui Octomvrie 26 de zile, în miezul nopţii, precum şi mai nainte, însă mânios şi cu ochii posomorâţi, şi nu puţină bănuială asupra lui, şi frică mare şi cutremur l'au cuprins, şi pentru zidirea Bisearicii îl silia. Şi încă şi aceastea îi adeveria lui sfântul în vis, zicând că din scaunul tău vei fi izgonit cu Doamna ta şi cu fiii tăi, şi într'o ţară depărtată vei fi surgunit, şi apoi, nu după multă vreame iarăş vei lua scaunul tău, - precum mai pe urmă au şi fost. Şi într'o frică mare şi cutremur s'au deşteptat, şi iarăş au spus vedenia sfeatnicilor săi şi boiarilor săi, şi Prea sfinţiei sale Mitropolitului kir Grigorie, şi lui Eftimie Episcop de Rădăuţi, şi preotului Fteodor din cetatea Socevii[17]. Deci,cu +(p.75) blagoslovenie a Prea sfinţilor Arhiereilor acestora, îndată într'acel ceas de grabă au trimis şi au chemat pre stariţul şi sihastrul Amfilohie, şi s'au dat iarăş de toate ce sunt trebuincioase spre zidirea Bisearicii, precum şi întâi.

Cu bunăvoirea lui Dumnezeu şi cu sporirea Prea Sfântului Duh, şi cu ajutorul sfântului Marelui Mucenic Dimitrie izvorătorului de mir, ostaşul lui Hristos, s'au zidit şi s'au săvârşit sfânta Mănăstire întru numele sfântului mucenic,şi s'au sfinţit de acestaş Grigorie Mitropolit a Socevii la leat 7068 (1560), din porunca lui Alexandru Voevod. Şi au miluit-o

că au dat toată Poiana dela Pângăraţi, ce era sub stăpânirea a târgului Pietrii şi a Curţii, iar nu pre locul Mănăstirii Bistriţii s'au zidit această Casă. Şi cu mare blestem şi întăritură le-au întărit, şi cu Ispisoc şi cu Uric Domnesc, ca să hrănească călugării, carii vor fi acolea petrecători; iară cela ce va strica acea danie şi miluire, să aibă a da răspuns înaintea lui Dumnezeu şi pârâş să-i fie lui sfântul Dimitrie în zioa judecăţii.

Şi s'au zidit acea sfântă mănăstire de Alexandru Voevod, împreună cu Doamna sa Ruxandra şi cu fiiul său (fiii săi) Bogdan, Petru şi Costandin, întru pomenirea şi mântuirea sufletelor lor, şi spre rugăciunea celor din veac răposaţi, precum au luat sfânta Bisearică a ţinea dela cele 7 soboară.

Acestea toate mi le-au spus mie părintele Amfilohie şi stariţ dela sfânta Mănăstire Pângăraţi, - mie smeritului ieromonah Anastasie dela Mănăstirea Moldoviţii, mult păcătosului şi întru tot netrebnicului.

Şi aceasta iarăş, precum I-au arătat lui Dumnezeu, că mare dar au luat bătrânul Amfilohie mai nainte de mutarea sa; că vreamea şi zioa mutării sale au spus mie smeritului Anastasie; şi nimenea să nu fie necredincios, ca să nu cază în ispită, ce întru adevăr toate acestea adevărate sânt.

Aceastea toate le-am scris pentru ca să nu se uite mai pre urmă, în urma acestui neam, şi oricine vor vrea să znească acestor sfinţi părinţi. Pentru aceasta mă rog, părinţi şi fraţi, celor bătrâni ca părinţilor, celor de mijloc ca fraţilor, celor tineri ca fiilor, din toate precum ne va învrednici Duhul Sfânt ca să ne nevoim întru pocăinţă şi întru mărturisire să petreacem totdeauna, zioa şi noaptea până la sfârşitul nostru, şi să avem în mintea noastră aceste trei porunci: cum va vrea sufletul nostru să se despartă de trup; şi cum va vrea să întâmpine pre Hristos în văzduh; şi cum vom da răspuns pentru păcatele noastre. Şi iarăş trei porunci cum va să cearce Dumnezeu credinţa dreaptă dela suflet; şi din limbă adevărul; şi curăţia trupului. Că acolo faptele se vor întreba, gândurile să vor ispiti, şi nu iaste nimic nearătat înaintea lui Dumnezeu, ci toate vor fi de faţă, toate

goale vor fi faptele noastre înaintea noastră.

Şi au vieţuit stariţul Amfilohie, carele din shimnicie s'au numit Enoh, 56 de ani, iar la Mănăstirea noastră Moldoviţa, 4 ani, de unde au fost luat chipul îngeresc, şi de toţi anii lui au avut 83; din copilăria lui s'au nevoit în viaţa călugărească, fiind mărturisit de toţi pentru faptele lui cele bune. Şi era scriitoriu foarte iscusit şi ştia +(p.76) meşteşug a lucra la lemn, şi era cinstit de toţi Domnii şi miluit, dară de carte om prost se arăta. Şi până la bătrâneaţe bine şi-au ocârmuit viaţa sa; în foame, şi în seate, în răbdare, şi întru osteneale, în întru toată nevoinţa duhovnicească. Şi dela draci năpăşti şi ispite multe au răbdat până la moarte. Şi sfârşitul vieţii sale bine au sfârşit: că au dat ţărana, ţărnei şi s'au dus în calea cea lungă a părinţilor, luându-şi plata ostenealelor sale dela Dreptul Judecătoriu, şi cu cinste s'au îngropat de ucenicii săi.

Şi prin rugăciunile acestui sfânt părinte, să acopere Domnul pre toţi pravoslavnicii Domni ai Moldaviei, cei ce s'au învrednicit a domni întru acest pământ, şi întru toată lumea pravoslavnicii Domni, cei ce vieţuiesc întru pravoslavie, şi tuturor pravoslavnicilor creştini, care iaste turma lui Hristos, care ne-au răscumpărat cu cinstit sângele său de blestemul legii, şi din mâna diavolului ne-au izbăvit.

Pentru aceasta să ne ruşinăm de marele nume, că pentru Hristos ne numim creştini, precum au zis sfântul Grigorie bogoslovul, după sfintele poruncile lui totdeauna a umbla să ne nevoim până la eşirea noastră, duprecum ne învaţă sfânta Evanghelie, că el ne va judeca în ziua cea de apoi. Numai mila lui Dumnezeu şi acoperământul Prea Curatei Maicei lui, să ne acopere pre noi păcătoşii până la sfârşitul veacului, după făgăduinţa lui cea neminciunoasă. Slavă să fie lui, acum şi veacii veacilor, amin!

1868 Noemvrie 3.

(O însemnare)[19]

Acest sfânt stariţ al acestui loc, Amfilohie şi în

shimă Enoh, s'au mutat, la veacinicile lăcaşuri la leat 7079(1570) Septemvrie 7, în zilele lui Bogdan Voevod, la 7 ceasuri din noapte, după cum singur şi-au arătat mutarea. Iar pomenirea lui s'au aşezat să se facă în ziua Naşterii Născătoarei de Dumnezeu, Septemvrie 8, în toţi anii, până va fi sfânta Mănăstire, iar Nemeasnic în locul lui s'au pus Preotul Fteodor dela Mănăstirea Bistriţei.

2) Traduction française littérale[20]

+(p.71) Dit[21] pour l'édification du Saint Monastère de Pângăraţi

/D'/ Anastasie, hiéromoine et higoumène du monastère de Moldoviţa où est célébrée l'Annonciation faite à la Très Sainte Mère de Dieu.

Dit sur l'origine et l'édification du monastère de Pângăraţi où est le temple du saint et grand martyr Démétrius, et sur la vision qu'eut en rêve le voévode Alexandre, et sur le sihastru Amfilohie. Bénis, /Père/.

Dieu qui est riche en miséricorde et indicible en bonté, et qui est le créateur des temps et le Seigneur, Lui qui toujours sait ce qui est utile /aux hommes/ et jamais ne s'éloigne de Ses serviteurs, Lui dont le visage illumine la terre depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, Lui devant la face de Qui nul ne peut se tenir ou supporter l'éclat de Sa lumière, /Lui/ le Seigneur Dieu, comme depuis jadis et pareillement maintenant aussi, le même Seigneur Dieu choisit le voévode Alexandre dès le sein de sa mère pour être souverain du Pays de Moldavie. Le secret impérial, il est bon de le cacher, et les choses du Seigneur, il est convenable de les annoncer exactement, ainsi que l'a dit le divin Tobie lorsque, en le guérissant, le saint Ange donna la vue à ses yeux. Par la Providence d'en-haut du Seigneur Tout-Puissant, par le don du Saint Esprit, il commença à régner impérialement[22] de la façon suivante par la distribution de la divine connaissance et par

+(p.72) l'adombrissement du Saint Esprit qui ont éclairé aussi le coeur du grand voévode Alexandre et, prenant bon conseil, il commença à édifier le monastère sous le vocable de la Transfiguration de Notre-Seigneur Jésus-Christ: arrivant vitement en un endroit, dans la solitude, où vivait un sihastru[23] -- Leontie était son nom[24] -- avec deux ou trois frères réunis au nom du Seigneur Dieu, il commença de poser les fondations d'un monastère, en l'appelant Slatina. Et ensuite il s'en vint à la forteresse de Neamţ et de là, au bourg de Piatra[25], ainsi que les princes de Moldavie avaient coutume d'aller de bourg en bourg et de forteresse en forteresse depuis le temps jadis. Et quand on fut au mois d'octobre, le 22, au milieu de la nuit, lui apparut en rêve un guerrier revêtu de blancs vêtements et très beau, paré de gloire divine, et /qui/ lui dit: "Lève-toi, ô voévode!, et rends-toi vite à Pângăraţi où vit un sihastru, Amfilohie, depuis près de 50 ans, et bâtis sous mon vocable une église, sur l'emplacement où j'en ai eu une auparavant, faite par l'ancien voévode Etienne, du temps du stareţ[26] Simeon l'hiéromoine, /église/ qu'ont brûlée les Turcs immondes quand ils vinrent en ce pays infortuné guerroyer contre le voévode Etienne et quand ils le vainquirent à la Vallée Blanche et brûlèrent et réduisirent en esclavage tout le pays, et quand ils emmenèrent aussi avec eux comme esclaves une multitude sans nombre de gens. Et c'est depuis lors qu'on a commencé à leur verser le tribut[27]. Et de cette guerre c'est à peine si le seul voévode Etienne réchappa, et il s'enfuit avec quelques soldats, pour les péchés des pauvres chrétiens.

Et le voévode Alexandre, d'une voix douce lui demanda: "Qui es-tu, Seigneur, toi qui es revêtu de tant de parure divine et es orné de gloire?" Et lui de répondre: "Je suis saint Démétrius, le martyr du Christ et son soldat, et par Maximilien (sic!)[28] le persécuteur je fus jeté en prison pour le Christ en la cité de Salonique, et torturé, et percé entre les côtes. Dans le monde entier et sur toute fron-

tière mon nom est glorifié, et dans ce pays aussi, sauf que je n'ai pas d'église dans la solitude". Et, tout doucement, il le piqua entre les côtes: d'effroi il (= Alexandre) se réveilla et il fut saisi de beaucoup de peur. Et il demeura tout interdit: cette vision était-elle réalité ou rêve? A lui seul, point ne savait. Et c'est pour lui que l'apôtre saint Paul a dit ce propos: "Je connais un homme,voici quatorze ans, qui fu. ravi au Paradis, et qui, là, entendit les paroles indicibles qu'il est impossible d'exprimer avec une langue humaine, /ravi/ en son corps ou hors de son corps,il ne savait. "Pareille fut la vision qu'eut celui-là (le prince Alexandre).

Et, comme d'une ivresse, vite il se releva et sur l'heure appela le grand logothète Movilă, et le grand vornic Moţoc, et le vistiernic Stroici, et le second logothète Herie, et les postelnic-s secrets de la Cour, et tout le synklitos (=sénat, ici conseil princier) de Sa Majesté,et les conseillers, et les sages philosophes (= moines), et les puissants grands boyards, et il leur parla de la vision qu'il avait eue Et il les questionna en leur disant: "Se peut-il que cette vision vienne ou non de Dieu?" Et eux, d'un seul esprit et d'une seule voix, répondirent: "C'est de Dieu en vérité que vient cette vision. Car dans les Saintes Ecritures aussi nous avons trouvé, et nous l'avons entendu dire aussi aux très sages Docteurs, que tout ce qui concourt au bien, à l'édification de l'Eglise, à la charité envers les pauvres, au pardon de ceux qui ont commis des fautes et au souvenir des tourments éternels et du Jugement (dernier), tout cela est de Dieu".

Ce qu'entendant alors,le prince Alexandre fut saisi d'une immense joie, en même temps que tous les boyards et tout son sénat. Et si grande était sa joie qu'il ne savait plus où il se trouvait; il lui semblait qu'il volait dans les +(p.73) airs. Et aussitôt il ordonna de préparer les chevaux, et il envoya prévenir le stareţ et sihastru de son arrivée. Et en hâte et seul, le prince, avec tous ses boyards, arrivèrent chez le sihastru Amfilohie. Et il se mit

à lui narrer la vision en lui disant: "Même si moi, vénéré Père, je n'ai pas prêté foi aussitôt a ce rêve, étant donné que la Sainte Ecriture et nos Pères spirituels nous enseignent à ne point croire aux rêves, néanmoins j'ai moi-même réuni mes fidèles boyards et les philosophes, et tous ont jugé qu'il venait de Dieu, et nous nous en sommes extêmement réjouis".Tandis qu'ils parlaient tous les deux de cela, le sihastru aussi déclara que la vision venait de Dieu. Et ils s'emplirent de beaucoup de joie et d'allégresse et leurs entrailles s'embrasèrent de l'Esprit Divin, et ils tombèrent dans les bras l'un de l'autre (s'au cuprins) et ils pleurèrent abondamment. Du salut de l'âme ils discutèrent amplement, ainsi que de la vanité de ce monde ils parlèrent largement: comme ce monde passe comme une ombre et notre vie s'éteint comme la poussière et la fumée; et comment les pieux empereurs ont construit les saints monastères et se sont unis à Dieu et ont rassemblé en une seule l'Eglise universelle et ont joint aux Saints Pères les sept saints conciles. Et jusqu'aujourd'hui, dit-on, les dogmes sont maintenus par les prières des Saints Pères, ainsi que le Christ a promis aux saints apôtres et surtout à nous autres pêcheurs d'être avec nous jusqu'à la consommation des siècles. Et de même que saint Pierre demandait au Christ: "Est-ce à nous que tu dis cette parabole, ou a tous?" et comme Lui il lui répondit: "Ce que je vous dis à vous,c'est à tous que je le dis". Et la Sainte Eglise prie jour et nuit pour les défunts depuis Adam jusqu'à ce jour. Et de même que ces empereurs-là ont complu à Dieu et ont ainsi sauvé leurs âmes et celles d'autrui, à tout jamais il est fait mémoire d'eux et ils règnent impérialement avec le Christ dans les siècles sans fin, ils attendent seulement, dans la félicité, la Seconde Venue du Christ pour recevoir du Vivifiant /Esprit/ récompense et couronnes immarcescibles. Et, sans compter, ils parlèrent des Saintes Ecritures.

Et apres les pleurs de consolation et après leur entretien spirituel, s'emplissant de beaucup de joie, le

grand voévode donna un grand festin impérial chez le sihastru et stareţ Amfilohie. Et il n'y eut pas peu de joie pour les vaillants et distingués boyards de Sa Majesté et pour les anciens et les moines du stareţ Amfilohie et pour le prêtre Théodoret et pour d'autres frères qui se rassemblerent au nom de Dieu.

Après quoi, il (= Alexandre) engagea des maîtres-maçons et des aides, et des manouvriers, et tout ce qui est nécessaire pour construire.

Et ensuite le grand voévode Alexandre demanda au saint stareţ: "Y a-t-il eu autrefois et avant toi des moines qui aient vécu en ce lieu ou non?" - Et lui, en détail, lui raconta la vie du saint prêtre Simon, comment il avait une toute petite église en bois sous le vocable de saint Démétrius le Myroblyte (= qui exhale un parfum agréable),faite par le voévode Etienne l'Ancien (Ştefan cel Mare, Etienne le Grand), et que les Turcs impurs l'incendièrent, quand ils vinrent a la Vallée Blanche. Et ce stareţ Simon, en même temps que ses disciples, échappa en Pays Hongrois (= la Transylvanie, soumise à la couronne hongroise), en la ville forte de Gurghiu, au monastère de Caşiva, où est le temple de la Dormition de la Très Sainte Mère de Dieu. Et là il décéda et fut enseveli avec honneur par ses disciples. Et puis après que les Turcs s'en furent retournés et que la haine engendrée par l'esclavage (vrajba robiei) se fut calmée,le voévode Etienne fit apporter ses saintes reliques dans un reliquaire vénérable et il les détenait dans son trésor honorablement. Et puis, prenant une partie de ses saintes reliques, ils les retint pour sa sanctification (recte:bénédiction) et, avec des aromates, des parfums agréables et de l'encens, il les encensait toujours, pour la fidélité et l'affermissement +(p.74) de son pieux règne, mais surtout pour l'amour et la chaleur spirituels qu'il avait précédemment [éprouvés] envers lui. Quant au reste de ses saintes reliques, il le fit ensevelir avec un respect sacré et avec honneur en la forteresse de Suceava. Et c'est depuis ce temps-là et jusqu'à maintenant que des moines demeurent là.

Mais le vieil Ennemi, le diable qui déteste le bien, le sceau des embûches qui tresse la jalousie qui dès l'origine est homicide, lui qui il y a bien longtemps chuchota aux oreilles d'Eve et abusa également Adam et les fit chasser du Paradis et qui jusqu'à maintenant jalouse notre race, le diable cette fois non plus ne permit pas que l'on vécût en paix mais dressa l'higoumène Sérapion de Bistriţa et tout le sobor (= conseil du monastère) et ils embarrassèrent fort le prince et voévode Alexandre, en le conjurant au nom de Dieu de ne plus bâtir d'autre monastère à proximité du leur. Et lui, en prince pieux et entièrement soumis -- mais, avant tout, il craignait la malédiction -- arrêta la construction du monastere de Pângăraţi, car l'envie (zavistia: esprit d'intrigue), dit-on, ne sait pas respecter les choses utiles. Ô nature humaine insatiable et pleine d'envie (zavistie) et sans humanité! Quand se produisit la colere de Dieu, du temps de Noé, et le Déluge dévastateur, toute chose fut submergée, mais le vaisseau de l'envie (corābia zavistiei) ne put l'être et,au contraire, elle devint la corde avec laquelle s'étrangla aussi Judas![28 bis)]

Et Notre-Seigneur Jésus-Christ le Tout-Puissant qui fait mouvoir et vivifie toute la création et toute créature, même si nous nous sommes sortis nus du ventre de notre mère et nus, derechef, nous retournerons à notre mère commune la terre; Lui qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la Vérité, Lui qui est partout et accomplit tout -- car c'est au Seigneur que sont la terre et ce qu'elle comprend -- sans cesse le coeur du prince s'embrasait de zèle spirituel et de l'ardeur du Saint Esprit, jour et nuit ses entrailles se passionnaient. Et il se fâcha contre l'higoumène de Bistriţa et contre tout le sobor et il leur portait grande rancune (mult îi ponosluia) avec un regard dur car il s'était rangé à leur désir et avait cessé d'édifier le saint monastère. Et il demeurait en proie à beaucoup de tristesse, supputant combien d'empereurs et de persécuteurs ont voulu taire et disperser le nom de l'Eglise et ne l'ont pas pu, -- et bien plus, sont arrivés a

plus grande amertume et que cela n'a servi de rien! -- Et quand l'année se fut accomplie, c'est alors aussi que s'accomplit la parole du prophète que "Là où Dieu ne veut pas, l'homme ne peut pas". De nouveau saint Démétrius apparut en rêve au grand voévode Alexandre en la ville de Suceava, la même année, au mois d'octobre, le 26e jour, à minuit, tout comme précédemment, mais irrité, les yeux sombres, et il (Alexandre) fut saisi d'une grande appréhension, d'une grande peur et de frémissement et il (le saint) lui faisait violence au sujet de l'édification de l'église.

Et, de plus, en rêve, le saint lui attestait que "De ton trône tu seras chassé, avec la princesse ton épouse et tes fils, et tu seras exilé sur une terre lointaine, et puis peu de temps apres, tu recouvreras ton trône" -- ainsi qu'il en advint par la suite[29)]. Et, en proie a une grande peur et à de l'effroi, il s'éveilla. Et de nouveau il exposa la vision à ses conseillers, et à ses boyards, et à Sa Sainteté le métropolite kyr (Mgr) Grégoire, et à Eftimie, l'évêque de Rădăuţi, et au prêtre Fteodor de la cité de Suceava. +(p.75) Or donc, avec la bénédiction (permission) de ces très sacrés pontifes, aussitôt, sur l'heure, il fit rapidement appeler le staret et sihastru Amfilohie et l'on donna de nouveau tout ce qui était nécessaire à l'édification de l'église, comme la première fois.

Par la complaisance de Dieu et l'accroissement du Très Saint Esprit[30)] et avec l'aide du saint et grand martyr Démétrius le Myroblyte, le soldat du Christ, a été bâti le monastère au nom du saint martyr, et il a été consacré par ce même Grégoire, métropolite de Suceava, en l'an 7068 (= 1560), sur l'ordre du voévode Alexandre. Et il l'a gratifié, lui donnant toute la clairière de Pângăraţi, qui était en la possession du bourg de Piatra et de la cour [princière], et ce n'est pas sur le terrain du monastère de Bistriţa que cette [sainte] demeure a été édifiée. Et sous menace de grande malédiction et avec confirmation il les a confirmés, avec privilège et avec charte princière, afin que les moines qui y demeurent y vécussent. Quant à

celui qui annulerait cette donation et cette charité, qu'il ait à répondre devant Dieu et que lui soit accusateur saint Démétrius au jour du Jugement [dernier].

Et ce saint monastère a été édifié par le voévode Alexandre avec son épouse la princesse Ruxandra et avec ses fils Bogdan, Pierre et Constantin[31)] pour la mémoire et le salut de leurs âmes et pour la prière des défunts de tous les siècles, ainsi que la Sainte Eglise a appris à l'observer des Sept Conciles [Oeucuméniques].

Tout cela, c'est le Père Amfilohie, le stareţ du saint monastère de Pângăraţi qui me l'a dit à moi l'humble hiéromoine Anastasie du monstère de Moldoviţa, à moi pécheur qui ne suis bon à rien.

Et cela encore m'a été dit par le sihastru Anastasie, homme spirituel (= inspiré par le Saint Esprit)[32)] également de ce monastère, comme quoi Dieu lui a montré que le vieil Amfilohie reçut une grande grâce (dar÷don) avant son décès: car la date et le jour de son décès, il me les a dits à moi l'humble Anastasie. Et que personne ne soit incrédule, de peur de succomber a la tentation, car en vérité toutes ces choses-là sont véridiques.

Toutes ces choses-là je les ai écrites pour qu'elles ne soient pas oubliées par la suite, après qu'aura passé cette génération, et pour tous ceux qui voudront connaître ces saints pères. C'est pourquoi, je vous prie, [mes] Pères et [mes] Frères, les anciens comme des pères, les moyens comme des frères, les jeunes comme des fils, en tout comme nous en jugera dignes le Saint-Esptir, de faire l'effort de vivre toujours dans la repentance et la confession [des fautes], jour et nuit et jusqu'à la fin de notre vie, et d'avoir à l'esprit ces trois commandements: "comment notre âme voudra-t-elle se séparer du corps;
et comment elle voudra rencontrer le Christ au Ciel (văzduh: air); et comment nous donnerons réponse pour nos péchés".Et trois commandements encore: "comment Dieu éprouvera-t-il la vraie foi d'après l'âme; et d'après la langue, la vérité; et la pureté du corps". Car là-bas les actes se-

ront interrogés, les pensées seront examinées et il n'y a rien qui ne se manifeste devant Dieu, mais toute chose sera présente, nos actions seront entièrement nues devant nous.

Et le stareţ Amfilohie qui, en prenant le grand habit /monastique/ s'est appelé Enoch, a vécu 56 ans, et 4 ans à notre monastère de Moldoviţa, où il prit l'habit angélique et son existence a compté en tout 83 ans: dès l'enfance, il s'est exercé à la vie monastique, tous témoignant de ses bonnes actions. C'était un calligraphe très habile[33)] et il +(p.76) connaissait l'art de sculpter le bois[34)], et il était honoré et gratifié par tous les princes, mais en intruction il s'avérait un homme simple. Et jusqu'à la vieillesse il a bien mené son existence: par la faim, et la soif, la patience, les efforts, et toute l'ascèse spirituelle. Des démons aussi, il a enduré bien des misères et des tentations jusqu'à sa mort. Il a bien achevé le terme de sa vie: car il a donné sa poussière à la poussière et il s'en est allé sur la longue route des Pères, recevant du Juste la récompense de ses peines. Et c'est avec honneur qu'il fut enseveli par ses disciples.

Par les prières de ce saint Père, que le Seigneur protège tous les princes orthodoxes (pravoslavnicii Domni) de Moldavie qui ont été dignes de régner sur ce pays, et par tout le monde entier les princes orthodoxes qui vivent dans l'Orthodoxie, et tous les chrétiens orthodoxes, qui sont le troupeau du Christ, Lequel nous a rachetés par Son Sang Précieux (Vénérable), de la malédiction de la Loi et qui nous a délivrés de la main du diable.

C'est pourquoi, n'ayons pas honte de ce grand nom /de chrétien/, car c'est par le Christ que nous nous appelons chrétiens, ainsi que l'a dit saint Grégoire le Théologien, efforçons-nous toujours de marcher selon ses saints commandements, jusqu'à la sortie /de notre âme/, ainsi que nous l'enseigne le Saint Evangile, car c'est Lui qui nous jugera au jour du Jugement. Seulement que la miséricorde de Dieu et le manteau de[35)] Sa Très Sainte Mère recouvrent les pêcheurs que nous sommes jusqu'à la fin des siècles, selon

Sa promesse non mensongère. Gloire à Lui maintenant et dans les siècles des siècles. Amen

1808, 3 novembre.

(Notice)

Ce saint starеţ de ce saint lieu, Amfilohie et sous le grand habit (în shimă) Enoch, s'en est allé aux demeures éternelles l'an 7079 (=1570), le 7 septembre, du temps du voévode Bogdan[36)], à 7 heures de la nuit, ainsi que lui-même a indiqué son décès. Et il a été décidé que sa mémoire serait célébrée le jour de la Naissance de la Mère de Dieu, le 8 septembre, tous les ans, aussi longtemps qu' existera le saint monastère de Bistriţa.

+ + +

Le texte en question, ainsi que nous l'apprend son éditeur Antonovici, occupe les feuillets 41-54 du manuscrit. Il a été copié par un moine d'Agapia, Metodie, tout comme le reste du codex, entre les années 1808-1814, mais au monastère de Bisericani: depuis 1803 Agapia avait été transformée en couvent de nonnes. Le copiste fit don de son travail à Gavriil, l'higoumène du monastère de Pion pour la commémoration de son âme et de celles de ses parents, le 29 juin 1826[37)]. On retiendra que le monastère de Bisericani où se retira l'ancien moine d'Agapia, est proche de celui de Pângăraţi.

"Nous ne pouvons savoir, observe l'éditeur, si l'hiéromoine Anastasie écrivit en roumain ou en slavon sur Pângăraţi, parce que Metodie ne souffle mot là-dessus"[38)]. C'est là une question fondamentale que nous essayerons d'examiner pour lui donner une réponse qui vaille.

Mais que l'on nous permette auparavant de nous pencher sur l'auteur du Dit, Anastasie de Moldoviţa.

D) Anastasie de Moldoviţa

Que sait-on de l'higoumène Anastasie? et que dire de sa personnalité.

Nous devons tout d'abord le localiser dans le temps et, du coup, confirmer son existence. Le Dit de Pângăraţi le montre en tant qu'hiéromoine: c'est qu'il parle de lui-même dans son récit. Le titre est sans doute ultérieur à la rédaction originale du texte, car Anastasie y est désigné comme "hiéromoine et higoumène de Moldoviţa", l'un des plus illustres et des plus beaux monastères de la Moldavie septentrionale (Bucovine). Les sources d'archives connaissent trois higoumènes homonymes de ce monastère. Le premier appartient au XV^e siècle, les deux autres au XVI^e: l'un se rencontre en 1570 et l'autre en 1594. S'agit-il en l'occurence de deux personnages différents ou d'un même moine? Autour de ces deux mentions s'insèrent des higoumènes appelés Ephrem (1553, 1555, 1558), Chariton (1576, 1577), Michel (1583). Isaïa (1593), à supposer que la série soit complète[39]. Doit-on choisir l'Anastasie de 1570 ou jeter son dévolu sur celui de 1594? Tel l'âne de Buridan, je ne sais guère vers lequel des deux me tourner! Mais peut-être ma préférence irait-elle à celui de 1594, pour des raisons qui seront exposées plus bas. Il faut toutefois bien distinguer, selon nous, deux problèmes; d'une part la date de composition du Dit de Pângăraţi par l'hiéromoine Anastasie et, d'une autre, celle de l'époque où il fut l'higoumène, l'abbé, de son propre couvent.

Anastasie a composé le Dit après la mort de ses deux héros, le voévode Alexandre Lăpuşneanu et l'higoumène de Pângăraţi Amfilohie, considéré comme un saint local. Le prince décéda le 11 mars 1568 et le saint homme le 7 septembre 1570, selon une note qui fait suite au Dit et qui s'inspire manifestement du texte qui figurait sa pierre tombale. Mais le texte du Dit de Pângăraţi aura été achevé avant que le fils et successeur d'Alexandre, le prince Bogdan, détrôné en février 1572, ne trouvât refuge en Ruthénie, puis à Moscou[40].

Quand Anastasie prit la plume, il pouvait approcher de la quarantaine. C'est dire qu'il était dans la force de l'âge. Expliquant le mobile de son écrit comme étant le désir de conserver à la postérité le souvenir des événements liés à l'édification de Pângăraţi et à la figure de son premier higoumène, Amfilohie, le moine Anastasie exhorte en effet les pères et les freres, c'est-à-dire les moines de tout âge et de tout rang - "les vieux comme les pères, ceux d'âge moyen comme des frères, les jeunes comme des fils" - à mener une vie vraiment chrétienne. S'il considère ceux d'un âge moyen comme ses frères, c'est qu'ils étaient ses égaux.

Quant le 20 juillet 1570 (7078) un certain Anastasie alors higoumène de Moldoviţa, et toute sa communauté (sobor) reçurent une forte somme d'argent pour prix d'un village, Amfilohie de Pângăraţi vivait encore. Il y a donc une chance pour que son administrateur, notre Anastasie, fût distinct de l'higoumène d'alors de son propre couvent, sans doute plus avancé en âge. Partant, Anastasie n'est sans doute pas le supérieur de Moldoviţa attesté le 20 juillet 1570, mais il le deviendra au plus tard en 1594. Et, effectivement il existe une lettre en roumain d'un higoumène de Moldoviţa et de son sobor, aux Saxons de Bistriţa, en Transylvanie, Elle date de fin juin 1594. Il est fâcheux que l'higoumène ait tu son nom. Mais certains détails nous semblent indiquer notre Anastasie. Prenant la défense des droits de pâturage des moutons de son monastère de Moldoviţa dans la montagne entre les confins de la Moldavie et le territoire transylvain dépendant de Bistriţa-Năsăud, l'anonyme déclare: "Ces monts ont été donnés au saint monastère depuis qu'a été fondé le Pays de Moldavie, et ce monastère et nous nous avons une charte depuis Alexandre le Bon, et elle dit "que le Suhard jusqu'à Coşna et encore plus loin": et depuis qu'existe la charte, il y a 200 ans"[41].

L'original slave de ce document s'est conservé; l'acte remonte exactement au 15 février 1410[42]. En disant que le titre de propriété avait 200 ans d'âge, notre higoumène ne se trompait guère que de 18 ans, et il citait de mémoire. N'est-ce pas là chez lui préoccupation d'historien? le goût

indéniable des vieux papiers, des sources authentiques? Cette mentalité se recoupe avec celle de l'auteur du Dit de Pângăraţi qui recopie l'inscription votive de ce monastère en y greffant telle stipulation d'un privilège princier? La figure de notre Anastasie se contoure déjà un peu plus clairement.

E) La langue du Dit de Pângăraţi

Une question se pose maintenant, celle de la langue du Dit. Antonovici s'était déjà posé la question, on l'a vu, sans se prononcer pour le slave ou pour le roumain, à cause du silence observé par le copiste Metodie à ce propos.

Pour nous, nous n'hésitons pas à considérer le texte édité par le savant ecclésiastique comme une traduction du slave. Nous pouvons, semble-t-il bien, administrer plusieurs preuves à l'appui de notre choix. Tout d'abord, le courant littéraire monastique du temps, lequel repose sur l'emploi exclusif du slavon, la langue sacrée de l'Eglise. Or le Dit fut composé pour être lu à l'église ou au réfectoire en la fête du saint local Amfilohie. Un petit mot le prouve: Blagosloveşte [Părinte] "bénis" [père], par lequel le lecteur demande à l'officiant ou au supérieur la permission de passer à la lecture pieuse. C'est l'evloyson pater grec, le blagoslovi otţe slave. Ensuite, la langue du texte, son style, des mots inattendus et rares, comme a zni "connaître" (cf. le bulgare znaia) et comme a prelesti "ensorceler, charmer" (cf. en bulgare prelest "charmes, grâces"). La fluidité du récit, son élégance même dénotent une assez longue tradition littéraire, laquelle ne se rencontre pas encore au XVI^{e} siècle. Par ailleurs, les allusions à l'idée impériale (ou crypto-impériale, selon D.Năstase) appartiennent aux écrits d'un Macaire ou d'un Eftimie, selon une tradition remontant au moins à Etienne le Grand, en Moldavie (en Valachie cette tradition est déjà attestée au XIV^{e} siècle). Tout comme le mot singlit (grec synklitos) pour désigner le conseil

princier (le sénat byzantin!), ou le mot philosophe au sens de moines, de prélats érudits, versés dans les arcanes de la théologie et de l'ascèse.

Manifestement, le texte tel qu'il nous a été conservé par Metodie, remonte à la fin du XVIII^{e} siècle. Un mot, entre autre, le sinat ("sénat")[43], au même sens de conseil princier, et qui est une influence polonaise. Quant au mouvement de la phrase, à la richesse et à l'aisance du vocabulaire, ce sont là tout autant de preuves intrinsèques.

Si l'on hésite à nous suivre, que l'on veuille bien se référer à la lettre roumaine de 1592 que l'higoumène de Moldoviţa - notre Anastasie - adressa aux Saxons de Bistriţa, et dont il a été question plus haut. Ses archaïsmes sont inconnus au texte roumain du Dit de Pângăraţi qui trahit une langue formée et évoluée. Voici quelques exemples.

A) Lettre originale de 1592	B) Dit de Pângăraţi
mănăstirea de la Muldoviţă	(egumen) mănăstirii Moldoviţii
acumu	acum
sveatnicilor măririeei domniei Sale (au sujet du maire de Bistriţa)	sfeatnicilor săi (à propos du prince de Moldavie)
Ţare Mulduvei	pământul Moldovei
se	să
e, şi	şi (jamais e)
a tocmni	a tocmi
tremitem (a tremite)	am trimis (a trimite)

Certes, on pourrait nous objecter que la langue du Dit a pu être modernisée par un copiste. Mais, comme nous l'avons déjà observé, le petit mot Blagosloveşte! "bénis" atteste que ce texte fut rédigé pour les nécessités de la vie monastique, à l'église comme au réfectoire. Or au XVI^{e} siècle la langue usitée y était le slave, et pas encore le roumain.

F) L'auteur de la version roumaine du Dit
Une hypothèse

A qui attribuer la belle traduction du Dit en roumain? Un nom nous vient à l'esprit: l'archimandrite de Putna, Vartolomei Măzăreanu? On lui doit en effet des recueils de documents d'archives monastiques, comme aussi des écrits historiques, par exemple sur le voévode Ştefan Tomşa et le monastère de Solca (1771), ou l'histoire du règne d'Etienne le Grand, qui figure dans le chartrier du monastère de Voroneţ.(1775). Vartolomei savait le slave et il traduisit même le chronographe russe du métropolite de Rostov, Dimitri[44]. Mais à Paris, on le comprend, nous ne pouvons faire plus que formuler une hypothèse, que les chercheurs de Roumanie se devront de vérifier.

G) La personnalité de l'auteur du Dit

Revenons à Anastasie de Moldoviţa. La lecture répétée du Dit de Pângăraţi nous aide à mieux cerner la personnalité de ce moine. Et s'il écrivit ce récit, ce fut sans doute aussi par admiration sincère et spirituelle pour les textes du moine Amfilohie. Mais cet hésychaste - sihastru en roumain - avait jadis embrassé la vie religieuse à Moldoviţa: c'était donc un enfant de la maison où vivait Anastasie. Et je me plais à évoquer sur les sentiers feuillus des Carpates moldaves, le jeune moine Anastasie s'en allant de temps à autre, par tous les temps, consulter l'ancien, le stareţ retiré dans la solitude montueuse de Pângăraţi, au-dessus de la rivière et de la vallée de Bistriţa, lui ouvrant son âme cristalline de paysan moldave, se confessant à lui, discutant ensuite avec lui de ses problèmes et de ses luttes avec le Démon tentateur qui, le mot revient sous sa plume mainte fois, instille parfois la zavistie (l'envie) à l'esprit de l'homme. Et le questionnant aussi sur un passé que lui Amfilohie avait vécu, sur les lieux mêmes, là où Etienne le Grand avait édifié une petite église de bois, poussé par son respect et son admiration pour un autre anachorète, le Père Simion - autre Daniil sihastru! - et ce modeste sanctuaire, les Turcs l'avaient livré aux flammes dans la furie sanguinaire de leur victoire de la Valea Albă ("la Vallée Blanche") où tant de guerriers chrétiens étaient tombés en soldats martyrs, là-bas, à Războieni, le 26 juillet 1476. C'est alors que Simion s'était enfui par delà les monts, en Transylvanie, avec quelques moines ses disciples. Là-bas, ils avaient trouvé abri à l'ombre de la ville-forte de Gurghiu, au monastère de Caşiva (aujourd'hui Caşva). Simion y était mort. Et le voévode Etienne avait par la suite rapatrié sa dépouille mortelle en Moldavie, conservant pour lui une partie des reliques du saint ermite.

Notre Anastasie de Moldoviţa n'était pas le seul à admirer Amfilohie. Un autre Anastasie, sihastru (hésychaste) à Pângăraţi même, lui raconte aussi comment le pieux ascète avait été favorisé divinement de la prescience de sa mort, laquelle survint au jour indiqué. Cet hésichaste Anastasie était lui aussi un homme de Dieu, et j'incline à croire que c'est à lui que le métropolite de Moldavie Grégoire Roşca, son fils spirituel, fit don en 1564 d'un manuscrit slave de l'Hexahéméron de Sévérien de Gabala[45].

A cet Anastasie de Pângăraţi plus âgé que lui, on peut penser que son homonyme de Moldoviţa aura également confié les tumultes, les agitations auxquelles il était en proie dans sa recherche de la quiétude (hésychie) et la vie parfaite.

I) L'historicité du Dit

La curiosité d'Anastasie de Moldoviţa pour l'histoire était vive. Il nous conserve ainsi l'inscription votive, disparue, de l'église de Pângăraţi. Il connaît les pièces du procès entre le grand et ancien monastère voisin de Bistriţa et celui nouvellement fondé à Pângăraţi. On ne le prend jamais en défaut quand il cite des noms de boyards et de prélats de son temps. Si tel nom ne se rencontre pas ailleurs, tel le prêtre Théodorit de Suceava, ce n'est pas là chose suspecte, mais détail prosopographique supplémentaire.

Tout chez lui inspire confiance. Qu'il ait prêté foi à la double vision d'Alexandre Lăpuşneanu, la chose pourra

aujourd'hui étonner. Mais, à l'époque, la chose semblait parfaitement normale. Et qui d'entre nous n'a pas connu de rêve prémonitoire dans sa vie? Enfin, comme l'a reconnu déjà Antonovici, Grigore Ureche a connu lui aussi le récit d'Anastasie. Directement? par une chronique disparue? nous laissons la question en suspens.

J) Conclusions

Au terme de cette enquête, qui ne représente qu'un premier examen fugace du Dit de Pângăraţi, il nous apparaît que le hiéromoine Anastasie de Moldoviţa n'est pas à proprement parler un chroniqueur de l'histoire moldave au temps de Lăpuşneanu. Il est plutôt un biographe, doublé d'un historien local, le premier sans doute de la littérature roumaine. Il est aussi un ascète, un spirituel, et ses propos attendent d'être étudiés sous cet angle. Anastasie est également un patriote moldave: son Dit s'achève en demandant au saint Père Amfilohie d'intercéder par ses prières auprès de Dieu et de la Vierge pour les princes orthodoxes de Moldavie (généreusement, en bon chrétien il y adjoint les souverains orthodoxes du monde entier - les Valaques, les Russes, les Géorgiens.. .) et pour tous les chrétiens orthodoxes."Que la miséricorde de Dieu, dit-il, et le Manteau de Sa Mère recouvrent les pêcheurs que nous sommes". Ce Manteau - sans doute pokrov("voile") dans le texte slave original du Dit - me semble trahir une influence venue de l'Orthodoxie russe.

De par sa formation spirituelle et intelectuelle, Anastasie de Moldoviţa devra prendre rang dans toute future Histoire de la littérature roumaine ancienne, aux côtés des disciples de Macaire, dont nous avons rappelé rapidement l'oeuvre et l'importance en tête de notre travail. Près de trois-quarts de siecle se sont écoulés sur le Dit de Pângăraţi depuis que le Père Ioan Antonovici de Bârlad le publia intégralement. Il faut espérer que les années à venir ne vont pas le plonger derechef dans l'indifférence où il a été tenu injustement[46].

(à suivre)

N O T E S

1) M.Balard, Un document génois sur la langue roumaine en 1360. "Revue des études sud-est européennes" XVIII/2,1980, pp.233-238). Protestation bulgare échaudée: Elisaveta Todorova, Sur une nouvelle source dans l'histoire du delta danubien au XIV^e siècle. "Etudes Balkaniques", XIX/1, 1983,p.123.

2) Métropolite Tit Simedrea, Les "pripele" du moine Philothée. Etude . Texte. Traduction, "Romanoslavica",XII, 1970, p.183-225 (cette traduction devait porter notre signature. Comme nous venions tout juste de nous enfuir de Roumanie, la censure empêcha le savant et regretté prélat de le faire).

3) P.Ş.Năsturel, Une prétendue oeuvre de Grégoire Tsamblak: "Le Martyr de Saint Jean le Nouveau", "Actes du Premier Congrès International des Etudes balkaniques sud-est européennes", VII, Sofia, 1971, pp.345-351 (et les discussions sur notre communication pp.355-358).

4) Nous en discutons dans notre thèse de doctorat sur Les documents roumains du Mont Athos, Paris, 1979 (à paraître à Rome en 1984).

5) Sur ce manuscrit voir, en attendant, P.Ş. Năsturel, D'un document byzantin de 1395 et de quelques monastères roumains. "Travaux et Mémoires" 8, Paris, 1981, p.351 et note 24.

6) Sur Macaire et ses disciples voir toute bonne histoire de la littérature roumaine ancienne (par exemple N.Cartojan, S.Puşcariu, G.Ivaşcu etc.). Leurs chroniques:P.P.Panaitescu, Cronicile slavo-române din sec.XV-XVI, publicate de Ion Bogdan... /Bucarest/ 1959, passim (textes slaves et traduction roumaine). On consultera encore avec profit, surtout pour la bibliographie: Dicţionarul literaturii române de la origini până la 1900, Bucarest, 1979, passim.

7) I.Antonovici, Un manuscris din mânăstirea Pângăraţi (judeţul Neamţ), "Revista pentru istorie, arheologie şi filologie", X, 1909,pp.70-76. Il est surprenant que le Dit de Pângăraţi et l'auteur, Anastasie de Moldoviţa, ne soient pas enregistrés dans le Dicţionarul... cité à la note ci-dessus! Sur Antonovici: M.Păcurariu, Istoria Bisericii Ortodoxe Române, 3, Bucarest, 1981, pp.418-419, 439, 532; N.Grosu, Viaţa bisericească în Dobrogea şi la Dunărea de Jos după războiul de Independenţă, dans le volume De la Dunăre la mare. Mărturii istorice şi monumente de artă creştină, Galaţi, /1977/, p.213 (et avec une belle photographie p.207,fig.96).

8) I.Antonovici, art.cit., p.71

9) Idem, art.cit., p.74, n.l.

10) Al.Bădăuţi et D.Bălaşa, Valori muzeale şi cărturăreşti din Arhiepiscopia Craiovei."Mitropolia Olteniei", n^os 5-6, Craiova, 1970, p.465.

11) Sur le contenu du manuscrit: I.Antonovici, art. cit., p.70, note 1. On notera le texte nr.5 "Epître composée par le célèbre maître kyr Théodoret, archimandrite de Botoşani, montrant toutes les hérésies qu'observent les Arméniens, utile par conséquent à tous les orthodoxes". Nous ignorons qui fut ce Théodoret, mais il est curieux qu'un ecclésiastique de ce nom apparaisse dans le Dit de Pângăraţi, à une époque qui connut en Moldavie une persécution de la minorité arménienne.

12) Il est curieux de trouver une autre légende (contemporaine!) sur Slatina sous la plume du chroniqueur Eftimie: P.P.Panaitescu, op.cit., p.116 et 125.

13) Bizarre confusion avec Maximin. Or à l'époque de Lăpuşneanu l'Empire germanique avait pour souverain Maximilien II (1564-1576). Erreur du traducteur? ou de la part d'Antonovici? ou coquille de l'imprimeur? Le manuscrit de Craiova répondra un jour.

14) Sur ces boyards: N.Stoicescu, Dicţionarul marilor dregători din Ţara Românească şi Moldova. Sec.XIV-XVII, Bucarest, 1971, p.317 (Ion Movilă), p.316 (Ion Moţoc), p.326 (Ion Stroici). Herie peut-être Grigorie Fierevici attesté en 1548-1555 (Catalogul documentelor moldoveneşti... I,Bucarest, 1957, nos 445, 447, 452, 459 et 502), ou bien,dans sa jeunesse,le boyard Hărea (Hâra), qui deviendra grand vornic (Catalogul ... index, p.520, s.v. Hîra).

15) Caşva, localité à côté de Gurghiu. J'ignore tout sur ce monastère. Peut-être l'église locale maintient-elle le vocable de la Dormition de la Vierge, ce qui plaiderait pour une continuité.

16) Sur ce culte d'Etienne le Grand par Simion de Pângăraţi: P.Ş.Năsturel, dans Omagiu lui George Oprescu.

17) Grigore ici est Grégoire II de Neamţ (M.Păcurariu, op.cit., 3, Bucarest, 1981,p.523) et pas Grigore Roşca, comme le croyait Antonovici,art.cit., p.75,n.1; Eftimie de Rădăuţi est attesté de 1558 à 1561, environ (Păcurariu,op. cit., 3, p.529). Fteodor est inconnu: le prêtre de la chapelle du palais de Suceava?

18) Nous reviendrons dans un autre article sur cette inscription et le procès avec les moines de Bistriţa.

19) Cette notice ne fait pas partie du Dit proprement dit. Elle intéresse notre récit et c'est peut-être Metodie qui l'a ajoutée.Un document moldave atteste Amfilohie encore en vie le 29 juillet 1565 quand Alexandre Lăpuşneanu lui octroie un privilège: Catalogul ...,p.145,nr.541.

20) Pour permettre de mieux retrouver le texte original dans la traduction roumaine et la française, il nous a paru préférable de renoncer à toute élégance.

21) Nous utilisons le mot Dit pour traduire le terme probable de slovo (cf. au grec logos): c'est un discours d'apparat ou de circonstance.

22) Expression biblique: elle cadre ici toutefois avec l'idée impériale roumaine. De même, un peu plus haut,le "secret impérial" est tiré de Tobie 12,7.

23) Sihastru, forme roumaine du grec hésychaste.Voir sur l'hésychasme roumain un chapitre spécial de T.Bogdan, Filocalia...,VIII, Bucarest,1979, p.555-587. C'est là une question que nous traiterons une autre fois, à l'aide d'éléments nouveaux. Voir aussi notre article "Hongrois et Valaques" ou "Hongrovalaques" dans la "Vie de s.Théodose de Târnovo". Cyrillomethodianum ,III, Thessalonique, 1975,p. 163-165 qui éclaire d'un jour nouveau les origines de l'hésychasme roumain.

24) Ce Leontie est inconnu du chroniqueur Eftimie: supra, note 12.

25) Aujourd'hui: Piatra Neamţ.

26) En slave: ancien (cf.gérôn en grec). Le mot chez les Roumains a fini par désigner le supérieur d'un monastère ou d'un ermitage. Son ancienneté lui confère l'expérience indispensable pour guider d'autres moines.

27) Interpolation dans le texte original du Dit?

28) Supra, note 13.

28 bis) Ni le R.P.Fr. Halkin ni le Professeur Em. Turdeanu ne connaissent ce texte. Le Père Halkin m'a toutefois signalé, par lettre du 23 avril 1976, un article de Repp dans "Wiener slavistisches Jahrbuch",6,1957-1958,p.5-34, que je n'ai pas encore contrôlé. De même un manuscrit grec de Paris 1630, f.44v. conserve un petit texte de loqueo Iudae, que je n'ai pas encore pris la peine de déchiffrer. Mea culpa! (cf.Fr.Halkin, Auctarium Bibliothecae Hagiographiae Graecae, Bruxelles, 1969, p.277.texte 1318 Kc).

29) Anastasie écrit, évidemment, après les évenements. Alexandru Lăpuşneanu perdit le trône à la bataille de Verbia les 17 et 18 novembre 1561; il le reprit en novembre 1564. Sur son règne et sa famille: Şt.S.Gorovei, Muşatinii, Bucarest, 1976, p.102-117 (et deuxième tableau généalogique en fin de volume, hors texte).

30) La formule souffre d'une lacune non relevée par Antonovici, le Fils étant absent ici de la Sainte Trinité!

31) Sur ces fils, voir le tableau généalogique cité plus haut, note 29.

32) Je ne pense pas que om sufletesc soit ici l'équivalent de duhovnic, confesseur (directeur de conscience).

33)Je ne connais pas de manuscrit copié par lui.Mais on sait qu'en général les moines ne signaient guère le travail de leurs mains. A noter qu'un bon copiste pouvait, comme c'était le cas d'Amfilohie, être un homme sans instruction!

34) Aucune oeuvre sculptée par lui ne nous est connue.

35) Le monastère de Neamţ possède une skèté dite Pocrov (ou Acoperământul Maicii Domnului). L'iconographie roumaine connaît cette scène plutôt rare, par exemple à Suceviţa.

36) Bogdan Lăpuşneanu, prince de Moldavie de 1568 (dès la mort d'Alexandre son père) à 1572.

37) I.Antonovici, art.cit., p.71.

38) Art.cit., loc.cit.

39) Sur les higoumènes de Moldoviţa et leur chronologie nous sommes entièrement redevable à la gentillesse de notre ami M.P.Cernovodeanu, de Bucarest.

40) Şt.S.Gorovei, op.cit., p.111-116.

41) Documente şi însemnări româneşti din secolul al XVI-lea. Introd. de Al.Mareş, Bucarest,1979,p.173 (sur la date de ce document: P.Ş.Năsturel, Din nou despre "Descălecat", Buletinul Bibliotecii Române,IX(XIII),s.n. Freiburg in Breisgau, 1982, p.346-347.,note 1.

42) P.Ş.Năsturel, Din nou..., p.347

43) Sur ce terme: Al.Elian, Moldova şi Bizanţul în secolul al XV-lea, dans le volume Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare, (aux soins de M.Berza? /Bucarest/ 1964, p.122.

44) Sur l'activité de Vartolomei Măzăreanu, Dicţionarul literaturii române ...,p.558-559 (notice de C.Teodorovici). L'érudit prélat nacquit vers 1720 et mourut v.1790.

45) R.Constantinescu, Nichita din Heracleea. Comentarii la cele 16 cuvântări ale lui Grigore din Nazianz, Bucarest, 1977,p.28. La notice slavonne du métropolite qualifie l'hiéromoine Anastasie d'ermite (pustnic) et de"celui qui prie pour lui". (Molebnik, que Constantinescu traduit par confesseur).

46) Je ne connais guère que la notice parue dans Indrumător în Arhivele Centrale, I/1, Bucarest,1971,p.323-329 qui donne un utile aperçu de l'histoire de Pângăraţi. Ce monastère s'appelle aussi le skèté de l'hésychastérion de Simeon , avant de devenir le "monastère d'Amfilohie" voir à l'index p.959).Notre ami P.Cernovodeanu nous a complaisamment recopié l'article de Gr.Musceleanu, Mânăstirea Pângăraţi, "Calendarul antic",1863,p.70, qui repose sur le récit d'Anastasie. Ajoutons encore que c'est à peine si le Père Ioanichie Bălescu, Pateric românesc..., Bucarest, 1980,p.40-41 et 81, connaît l'ascète Siméon et consacre,p.86, quelques lignes seulement à Amfilohie. Je n'ai rien trouvé dans son récent livre Vetre de sihăstrie românească Secolele IV-XX, Bucarest, 1982!

C.N.R.S. - Paris

A N E X E D O C U M E N T A R E

INFORMAŢIE CU PRIVIRE LA EXPOZIŢIA "DEUTSCHLAND" ŞI PROPUNERI IN PRIVINŢA PAVILIONULUI ROMANESC DE LA EXPOZIŢIA INTERNAŢIONALĂ DIN 1937

de Anton GOLOPENŢIA

INTRODUCERE

Din arhiva Pavilionului românesc la Expoziţia internaţională de la Paris 1937. Proiectul lui Anton GOLOPENŢIA.

de Sanda GOLOPENŢIA-ERETESCU

In Aprilie 1936 profesorul Dimitrie Gusti, conducător recunoscut al Şcolii sociologice de la Bucureşti, preia însărcinarea de a organiza Pavilionul românesc la Expoziţia internaţională de la Paris 1937.

In acelaşi an se organizează în Germania, cu prilejul Olimpiadei, expoziţia "Deutschland" prin care conducerea naţional-socialistă încerca să-şi apropie publicul străin care vizita Berlinul.

In căutare de idei pentru concepţia tehnică a Pavilionului, D.Gusti se adresează lui A.Golopenţia, aflat atunci la Leipzig, unde aşternea pe hârtie ultimele pagini ale tezei sale de doctorat Die Information der Staatsführung und die überlieferte Soziologie.

Iată ce scria Profesorul, la 2 August 1936, pe o hârtie cu antetul "Comissariat général du Pavillon de la Roumanie/ à l'Exposition internationale/ Paris 1937/ Bucarest III Str.Latină 8/ Le Comissaire général":

"Propunerea dtale cu vizitarea expoziţiei Deutschland este minunată. Voiam şi aşa să trimet pe cineva la Berlin. Desigur regimul actual stă în fruntea manifestărilor decorative din toată lumea.

Până ce voi trimete pe arhitect, ori pe altcineva, iată ce propunere îţi fac.

Scrie-mi cât îţi trebue pentru deplasarea dtale la Berlin, de unde să-mi trimeţi tot ce poţi de-acolo: cataloage, desenuri, planuri, fotografii, felul nou cum se concepe macheta, diorama, diagramele statistice, etc. Dacă poţi chear să pleci imediat la Berlin şi eu îţi voi trimete banii de care ai avut nevoe. Stai, te rog, la Berlin pentru acest studiu muzeal atât cât trebue. Mi-ai face un mare serviciu. Am nevoie pentru pavilionul de la Paris de sugestii şi de ultimele rezultate ale tehnicei de prezentare. Poate descoperi vreo carte în această privinţă. Trimetemi-o imediat. Şi pune-o la socoteală.

Aştept îndată un cuvânt de la dta."

Scrisoarea lui D.Gusti a ajuns la Leipzig pe 10 August 1936. In săptămâna care a urmat, A.Golopenţia a făcut o călătorie de două zile la Berlin şi, întors la Leipzig, a mai lucrat la redactarea observaţiilor timp de două zile şi la transcrierea lor timp de o zi. Pe 17 August el a fost în măsură să expedieze Profesorului un text compact, de 30 de pagini scrise de mână, intitulat:"Informaţie cu privire la expoziţia Deutschland şi propuneri în privinţa pavilionului românesc de la Expoziţia internaţională din 1937."

Suntem în măsură să precizăm cu atâta exactitate data la care a fost scrisă lucrarea inedită pe care o prezentăm astăzi publicului cititor graţie scrisorilor pe care le-a trimes A.Golopenţia în această perioadă Ştefaniei Cristescu. La data de 9 August 1936, el consemna: "Eu am primit ieri o scrisoare neobişnuit de lungă şi de afectuoasă a Profesorului. M'a bucurat mult: gândul pe care nu l'am putut ocoli, că, de vreme ce toate merg şi fără mine nu sunt atât de necesar cum crezusem cândva, îmi tăiase adeseori imboldul. Marţi şi Miercuri voi fi la Berlin: ceea ce a prilejuit scrisoarea profesorului e rugămintea să văd expoziţia "Deutschland", organizată

odată cu Olimpiada şi să-i comunic sugestiile pe care le oferă pentru organizarea pavilionului de la Paris. Mă voi achita cu plăcere de însărcinarea aceasta"[1]. Iar la data de 18 August 1936 A.Golopenţia scria din nou: "Am dus la poştă aseară informaţia asupra expoziţiei "Deutschland" şi propunerile cu privire la organizarea pavilionului românesc de la Paris, pe care mi le ceruse profesorul. Multe pagini; redactarea mi-a luat două zile, transcrisul o a treia. Cred să fie câte ceva de luat în seamă într'însele, nu ştiu ce va scoate profesorul. De Marţi până Joi seara am fost la Berlin. N'am ajuns să-ţi scriu toate zilele acestea, prins în alergături sau căutând să isprăvesc cele pentru profesor"[2].

Textul lui A.Golopenţia este interesant din multe puncte de vedere.

El constitue un document lucid, competent şi minuţios asupra uneia dintre întâiele manifestări europene ale tehnicii muzeale totalitare: expoziţia "Deutschland" din Germania anilor 1937. La data la care scria aceste rânduri, A. Golopenţia nu putea bănui că lozincile, panourile şi fotomontajele prescriptive care îl surprindeau aveau să reprezinte, pentru România de peste numai zece ani şi în numele altei ideologii, o tot atât de greoaie şi nepermisă agresiune la libertatea de a gândi.

Textul conţine o puternică şi originală viziune de sinteză asupra României ca subiect al unei expoziţii adresate străinătăţii. A.Golopenţia reflectase mult, în perioada studiilor sale în Germania, asupra problemelor româneşti. Intr'o scrisoare adresată lui H.H.Stahl la 13 Octombrie 1934, din Leipzig, el spunea: "De departe, multe lucruri de acasă arată mai crud şi mai rău. Am îndrăgit însă cu desnădejde ţara. ... Am ajuns aci să învăţ multe lucruri româneşti. N'am citit în ţară reviste de statistică, aci am prelucrat aprig Indicatorul lui Mitu Georgescu, buletinul D-rului Manuila, Buletinul celor de la Institutul de Conjunctură. Voi întoarce în ţară dăscălit de cei de aci, dar aprig hotărît să nu fac nimic, ce nu are punct de reper, undeva dedesubt, România"[3]. El lucrase în această perioadă la o "istorie românească a culturii României noi"[4], la o "analiză a acţiunii ideilor şcolii istorice

germane asupra conservatorilor noştri - Kogălniceanu, Eminescu şi a lui Schopenhauer şi a neokantienilor asupra Junimiştilor"[5)] şi, mai cu seamă, la ceea ce, într'un moment avântat numise "o cărţulie despre România cum n'a fost scrisă până acum alta"[6)]. Ca posibilitate de sinteză accesibilă instantaneu unui public larg şi eterogen, o expoziţie având ca subiect România, adresată străinătăţii, îl atrăgea şi stimula în mod cu totul deosebit.

Problema de bază la care A.Golopenţia îşi propune să schiţeze un răspuns preliminar este aceea a naturii şi scopului Pavilionului românesc de la Paris. Răspunsul este net:

a) Pavilionul românesc nu trebue să fie o expoziţie de uz intern, ci o expoziţie adresată străinilor, cu sporul de luciditate, obiectivitate şi explicitare pe care acest caracter îl implică.

b) Pavilionul românesc nu trebue să fie o expoziţie cu caracter ştiinţific, sociologic, ci o expoziţie cu caracter de propagandă, el trebue să implice detaliul în viziuni de sinteză atent cumpănite, trebue să aibă un caracter competitiv şi să fructifice la maximum tehnicile moderne de captare a opiniei.

c) Pavilionul românesc trebue să evite sistematic interpretarea - care în 1937 nu mai este viabilă şi nici utilă României - de "ţară de pitoresc etnografic" şi să propună în locul ei interpretarea "ţară de oameni care-şi clădesc cu fermitate un Stat şi o cultură solidă".

d) Pavilionul românesc nu trebue să fie nici o expoziţie cu caracter analitic, în care detaliile nu îl conduc pe privitor către o concluzie determinată, nici o expoziţie cu caracter prescriptiv,în care privitorul este forţat la o interpretare unică, ci o expoziţie cu caracter demonstrativ, în care organizatorii explicitează intenţia de bază a expoziţiei, aleg materialul în funcţie de ea, dar lasă în final privitorului libertatea de a accepta sau de a respinge interpretările avansate şi de a opera singuri sinteza ultimă.

Precizările de mai sus erau necesare întrucât Şcoala sociologică de la Bucureşti organizase până în anul 1936 expoziţii de uz mai cu seamă intern, de natură întotdeauna

ştiinţifică, cu concentrare mai ales asupra problemelor acute ale satului românesc, într'o manieră preponderent analitică. E suficient să amintim în acest sens muzeul organizat la Fundul Moldovei (1928) de către echipa de cercetări monografice; primul muzeu sociologic "în sală" (Bucureşti, Seminarul de sociologie, 1928), ale cărui exponate, trimise la Expoziţia internaţională de la Barcelona (1929) obţinuseră medalia de aur; "Odaia drăguşană" (Bucureşti, Seminarul de sociologie, 1929), expusă în 1930 la Expoziţia de igienă din Dresda, unde câştigase medalia de onoare; participarea românească la Expoziţia de la Tokio (1931); expoziţiile anuale ale echipelor studenţeşti între 1934-1938 şi, în sfârşit, primul muzeu sociologic în aer liber din lume: Muzeul satului românesc (Bucureşti,1936). Experienţa acumulată nu era deci transferabilă fără modificări de fond în organizarea unei expoziţii al cărei obiect era ţara în ansamblu, ai cărei privitori aveau să fie nu Români şi nu sociologi, ci un public neavizat, divers ca formaţie, tradiţie culturală şi atitudine faţă de România.

Ar fi interesant de urmărit modul în care D.Gusti şi, în ansamblu, Şcoala sociologică de la Bucureşti, au aplicat în organizarea Pavilionului românesc de la Expoziţia internaţională de la Paris şi apoi a celui de la Expoziţia internaţională de la New York principiile teoretice şi cunoaşterea practică obţinută în cursul anilor de anchete monografice şi de dezbateri interdisciplinare. D.Gusti ştia să stimuleze iniţiativa tuturor colaboratorilor săi şi mi se pare evident că documente de felul celui elaborat de A.Golopenţia ar mai putea fi descoperite.

Nu mai puţin interesantă este compararea propunerilor lui A.Golopenţia cu realizarea în fapt a Pavilionului românesc de la Paris. Răspândită prin ziarele şi revistele timpului, informaţia completă aşteaptă încă să fie regrupată într'un volum. Dintre colaboratorii lui D.Gusti, puţini, în afara Profesorului, a lui Em.Bucuţa, Octavian Neamţu şi H.H. Stahl au vorbit despre Pavilionul de la Paris. Să menţionăm ca surse mai importante pentru cititorul interesat paginile scrise de D.Gusti în "Ştiinţa şi pedagogia naţiunii". In ele

se simte felul în care experienţele Paris şi New York l-au condus pe Profesor la acceptarea întreagă şi fără reţineri a unui tip de acţiune românească "publicistică" faţă de care avusese la început ezitările savantului. Cităm:"Rămâne /.../ să vă vorbesc despre o ultimă experienţă a mea şi să scot la iveală însemnătatea şi semnificaţia programatică a aşa-zisei "propagande", ce trebue să se facă pentru o adevărată şi completă cunoaştere a ţării în străinătate, prin participarea României la expoziţiile internaţionale din Paris în 1937 şi New York în 1939, pe care am avut onoarea a le organiza"[7]. Menţionăm de asemenea articolul lui Emanoil Bucuţa "O Enciclopedie românească pentru străinătate"[8], comentariile lui Ovidiu Bădina şi Octavian Neamţu cu privire la Expoziţia de la Paris, cuprinse în Volumul III al Operelor lui D.Gusti[9], articolul lui Paul Petrescu intitulat "Concepţia muzeologică a profesorului Dimitrie Gusti"[10] şi paginile dedicate Pavilionului de către H.H.Stahl în volumul Amintiri şi gânduri din vechea şcoală a monografiilor sociologice[11].

Comparând ideile emise de A.Golopenţia în paginile care urmează cu dările de seamă privitoare la Pavilion rezultă că atât propunerile de conţinut privitoare la structura expoziţiei, cât şi propunerile practice legate de înfăptuirea acesteia au fost în cea mai mare parte adoptate şi amplificate creator. Pavilionul a consacrat imaginea unei Românii industriale-şi-agricole. El a fost pregătit de un "stat major" care-i includea pe cei menţionaţi de A.Golopenţia, alături de mulţi alţii. S'au organizat două concursuri de pictură, unul în ţară şi unul printre pictorii români de la Paris, ca rezultat al cărora au putut fi alese pentru Pavilion pânzele lui Gheorghe Petraşcu, Jean Steriade, Vasile Popescu, Henri Catargi, N.Dărăscu, M.H. Maxy, Alex.Ciucurencu, Theodor Palady, Iosif Iser. S'au organizat concursuri ale şcolilor profesionale pentru alegerea obiectelor produse de elevi, care să ilustreze învăţământul tehnic şi artistic, concursuri ale editurilor, concursuri pentru decorarea Pavilionului, concursuri ale legătorilor de cărţi. S'au organizat importante manifestări culturale. Săptămâna românească de la Paris a inclus reprezentarea operei Oedip de George Enescu la Opera Mare din Paris, două festivaluri de muzică simfonică ale Filarmonicii, două festivaluri de muzică de cameră, un concert de muzică populară, un spectacol de teatru - Omul cu mârţoaga de George Ciprian - şi a făcut cunoscute publicului internaţional creaţiile lui Mihail Jora, Sabin Drăgoi, Dimitrie Cuclin, Marcel Mihalovici, Stan Golestan, Ion Nona Ottescu, Ion Perlea, Theodor Rogalski, Dinu Lipatti, George Enescu, Ioan Chirescu, Evantia Costinescu, George Folescu, Tiberiu Brediceanu, George Enacovici, Marţian Negrea, Constantin Brăiloiu, Gheorghe Cucu, Mircea Chiriac.

Poate că nicăieri nu s'a făcut mai bine simţită uriaşa putere de epuizare practică a unei idei pe care o avea Profesorul D.Gusti ca în domeniul publicaţiilor. România a prezentat la Paris o adevărată "Enciclopedie adresată străinătăţii", cum a numit-o Emanoil Bucuţa. Erau cuprinse în ea volume cum ar fi S.Mehedinţi, Le pays et le peuple roumain; La Transylvanie, pregătit de Institutul de istorie naţională de la Cluj, sub conducerea lui I.Lupaş; volumul despre Basarabia şi Bucovina al lui I.Nistor; un volum colectiv consacrat Dobrogei; Th.Capidan, Les Macédo-Roumains; lucrarea colectivă elaborată de Secţia ştiinţifică a Academiei Române sub îndrumarea lui G.Ţiţeica, La vie scientifique en Roumanie I.Sciences pures. II.Sciences appliquées; G.Oprescu, L'art du paysan roumain; L'archéologie en Roumanie: G.Ionescu-Şişeşti - N.Cornăţeanu, La réforme agraire en Roumanie; cele 5 volume ale monumentalei Histoire des Roumains et de la Roumanie orientale a lui Nicolae Iorga; Paul Desfeuilles - Jacques Lassaigne, Les Français et la Roumanie; Romulus Seişanu, La Roumanie, pays latin; volumul Les bons plats roumains, ilustrat de Lena Constante; albumul La Roumanie au travail al lui Al.Bădăuţă etc.

Nu insist aci asupra altor detalii şi nici asupra aspectului, tot atât de important, al ideilor de concepţie sau execuţie ale lui A.Golopenţia care nu au fost adoptate de D. Gusti. Pentru a aborda această din urmă problemă, studii aprofundate ale mişcării de idei dinăuntrul Şcolii sociologice de la Bucureşti se cer întreprinse.

Cred de asemenea că o lucrare dedicată participării României la expoziţiile universale ar fi prilej de utile reflec-

ţii cu privire la modul în care Românii s'au văzut pe ei înşişi şi i-au ajutat pe alţii să-i vadă de-a lungul anilor. Am răsfoit, cu acest gând, volumul publicat la Paris în 1867: Commission princière de la Roumanie à l'Exposition universelle de Paris en 1867. Notice sur la Roumanie principalement au point de vue de son économie rurale, industriale et commerciale avec une carte de la principauté de Roumanie. Se vorbea deja în acest volum despre România ca stat sui generis, deneconfundat politic, social, sau prin tradiţie cu statele înconjurătoare, angrenat în prefaceri legate de crearea unei industrii, de consolidarea învăţământului ştiinţific, de ridicarea la cultură a femeilor etc.

In cadrul unei asemenea lucrări ar putea fi desbătute cu amploarea cuvenită unele dintre ideile cuprinse în paginile scrise de A.Golopenţia. Cum ar fi bunăoară ideea definirii specificului românesc prin atenta cumpănire a unor parametri atât de diverşi cum sunt latinitatea, caracterul sud-est-european, ortodoxia, etc., iar nu prin promovarea ca element central a unuia singur. Sau ideea prezentării istoriei noastre nu ca luptă contra păgânilor, pentru apărarea creştinătăţii, ci ca luptă pentru păstrarea Statului propriu. Sau ideea prezentării aportului românesc în cultura altor popoare - rus, am adăuga francez, american.

Din lipsă de spaţiu, reproducerea textului lui Anton Golopenţia nu a putut fi integrală. După cum rezultă din examinarea sumarului, am renunţat la publicarea capitolului A.I. consacrat descrierii detaliate a expoziţiei Deutschland. Ne-a fost greu s'o facem. Propunerile lui Anton Golopenţia au crescut şi s'au configurat în urma unei cântăriri minuţioase a exponatelor şi intenţiilor cărora ele le dădeau chip. Ceva din rotunjimea şi echilibrul textului întreg se pierde fără îndoială în fragmentul, consistent totuşi, pe care-l aducem sub ochii cititorului în cele ce urmează.

In reproducerea textului am păstrat întocmai grafia autorului. In cadrul sumarului lui Anton Golopenţia am introdus, între croşete, paginile care corespund, în volumul de faţă, celor din manuscris specificate de autor.

Informaţie cu privire la expoziţia "Deutschland" şi propuneri în privinţa pavilionului românesc de la Expoziţia internaţională din 1937.

Sumar: A.I. Descriere a expoziţiei "Deutschland"; II. Judecată asupra acestei expoziţii, pag.13[429]; III. Enumerarea a câtorva învăţăminte, pag.15[431]. B.I. Reflecţii cu privire la principiul conducător în organizarea pavilionului românesc la Exp[oziţia] Int[ernaţională] 1937, pag.16[432]; II. Măsuri de luat pentru a garanta eficacitatea expoziţiei din acest pavilion, pag.18[434]; III. Sugestii cu privire la organizarea expoziţiei propriu zise din pavilionul românesc, pag.20[436].

A.II. Expoziţia "Deutschland" are neajunsuri vădite. Rădăcina acestora se găseşte în faptul că nu e univocă, că n-are caracter bine definit. Expoziţia Deutschland e ambiguă din mai multe pricini.

Intâi pentrucă e organizată de o administraţie de Stat în colaborare cu o societate comercială. Intenţiile Ministerului de Propagandă sunt contrariate de interesele Societăţii "Gemeinnützige Berliner Ausstellungs-, Messe-und Fremdenverkehrs-Gesellschaft". Nepotrivirea aceasta e neajunsul constant al tuturor expoziţiilor germane din anii din urmă. In intenţia Ministerului de Propagandă ele au o funcţiune de educare politică. De fapt sunt îngreuiate şi spălăcite de coada lungă a pavilioanelor care sunt umplute cu expoziţii libere în gen târg de mostre şi de mulţimea anarhică a vânzătorilor de mărunţişuri, de răcoritoare, de gustări, a restaurantelor de ocazie care constituesc unul din izvoarele de venituri ale Societăţii, care pune la dispoziţie pavilionul pentru partea oficială. In perspectiva Ministerului de Propagandă pavilioanele libere vor fi apărând ca o anexă de circumstanţă; din perspectiva societăţii proprietare a pavilioanelor, pavilio-

nul oficial e o firmă care sporeşte veniturile, înlesnind pomparea vizitatorilor prin punerea în mişcare a întregului aparat al reclamei, al înlesnirilor de călătorie, care prin taxele de intrare constituiesc celalt mijloc de câştig al societăţii şi justificarea chiriilor luate dela expozanţi.

In cazul expoziţiei "Deutschland", organizată cu intenţia de a fixa simpatia şi respectul pentru Germania şi conducătorii ei actuali a străinilor veniţi la Olimpiadă această ambiguitate scade cu totul şansele de realizare ale acestei intenţii. Cum e în interesul societăţii ca demarcaţia între partea oficială şi cea inoficială să fie ştearsă, atenţia vizitatorilor e dispersată asupra celor 7 pavilioane, care cer pentru parcurgerea cea mai superficială 4 până la 5 ceasuri. Amintirea, care rămâne după vizitare, se reduce la frânturi, la repulsie fizică: ceva "colosal" fără altă menţiune. Expoziţia a fost material o afacere bună (ca la 800.000 vizitatori în 30 de zile), dar deşi vizitată de majoritatea străinilor veniţi la Berlin, nu cred să fi produs asupra lor efectul scontat. Pentru atingerea acestui scop o expoziţie exclusiv oficială, sobră şi cu distincţie, ca aceea din Kronprinzenpalais: "Grosse Deutsche in Bildnissen ihrer Zeit" ar fi fost nemăsurat mai potrivită. Aceasta a nimerit cu totul tonul potrivit străinilor, în majoritate cu stare şi educaţie, veniţi la Olimpiadă. (Anexez catalogul acestei expoziţii). Deşi organizată pentru ataşarea de Germania a străinilor, Expoziţia "Deutschland" a fost o expoziţie cu totul în genul celor pentru uzul intern, ca expoziţiile anuale "Grüne Woche" (Societatea proprietară a pavilioanelor organizează fără întrerupere expoziţii, dintre care cam două la an sunt făcute cu colaborarea Ministerului de Propagandă).

Expoziţia Deutschland mai e ambiguă apoi din pricină că partea oficială a fost organizată de Ministerul de Propagandă cu totul în rutina şi după tipicul expoziţiilor pentru uzul intern. Indeosebi partea "das neue Deutschland" e ţinută în nota mijloacelor găsite potrivite pentru a supune conducerii pe cetăţenii germani. Rânduiala naţional-socialistă e celebrată într'însa cu mai puţine argumente decât în expoziţiile

precedente. Dacă însă Germanii s'au deprins să primească drept argument fotomontagiul, lozinca făcută să se prindă în memorie, uluirea prin cantitate, aparenţa de precizie pe care o dau cifre nu totdeauna decisive, lucrul nu e aşa cu străinii, care urmau să fie câştigaţi. Mijlocul de a alipi părţii generale obişnuite de propagandă naţional-socialistă partea "Deutsches Land, deutsches Volk" în loc de a concepe un chip de organizare potrivit cu totul intenţiei, constitue fără îndoială un eşec moral, cu toată abilitatea tehnică pusă la contribuţie. Neajunsul pe care Bismarck îl socotea funest pentru Statul german: lipsa de comprehensiune pentru cei de altă naţie, nu e remediat nici acum. Eficace, desigur, la micul provincial german, care, adus de societăţile de voiaj, constitue grosul vizitatorilor de expoziţii berlineze, Expoziţia "Deutschland" nu i-a izbutit Ministerului de Propagandă nici în pavilionul oficial, dacă a fost urmărită câştigarea de priză asupra străinilor.

Calităţile, pe care aceste neajunsuri de concepţie nu le pot umbri, sunt de ordinul tehnicii de prezentare. Trebue remarcată:

a) siguranţa îndrăzneaţă de a oferi interpretări şi nu fapte disparate (neajunsul constă nu în faptul că expoziţia a oferit atari interpretări, că a fost cu intenţii politice, ci în faptul că n'a ştiut să găsească interpretări cu priză şi asupra străinilor);

b) utilizarea efectelor arhitectonice în interiorul expoziţiei;

c) realizările în înfăţişarea de evoluţii istorice;

d) îmbogăţirea registrului expoziţiei: mobilizarea colecţiilor din muzee, întrebuinţarea în mare măsură a reproducerilor, a măririlor, a machetelor.

<u>III</u>. Iată un rând de învăţăminte furnizate de această expoziţie:

1) O expoziţie trebue să aibe un scop precis şi acesta trebue realizat pe cât se poate de univoc.

2) Scopul trebue urmărit cu energie; aceasta nu înseamnă însă că pot fi trecute cu vederea felul şi firea oamenilor

cărora li se adresează. Succesul expoziţiei se măsoară după măsura în care izbuteşte exprimarea intenţiei prin imaginile şi concepţiile familiare celor care urmează să fie convinşi, a vehiculelor care au priză maximă asupra lor.

3) O expoziţie nu trebue să depăşească puterea de asimilare şi rezistenţa fizică a vizitatorului mediu; e mai bine să fie concentrată şi să câştige trainic un număr mai restrâns, decât să impresioneze confuz şi să istovească mulţimi.

4) Trebue să se poarte în măsură mult mai mare decât se obişnueşte grijă de confortul vizitatorilor: să se aşeze multe scaune; să se aibă grijă de nervii lor prin păstrarea unei atmosfere liniştite şi de reculegere (poate că ar fi la locul său să se raţioneze intrările; ceeace s'ar pierde în zilele dintâi ca număr, ar fi compensat în zilele următoare prin faimă).

5) La expoziţii, care n'au în mod necesar un caracter comercial, să se evite trivializarea prin crearea de standuri anarhice şi nestilate de vânzători ocazionali de mărunţişuri

<u>B.I.</u> Pavilionul românesc dela Expoziţia internaţională dela Paris urmează să contribue la îmbunătăţirea opiniei mondiale în privinţa ţării şi a Statului nostru, la ridicarea creditului nostru moral şi material. Cheltuielile pe care le face în această privinţă Statul românesc trebuesc să fie compensate printr'o captare maximală a atenţiei, a simpatiei şi a încrederii celor care o vizitează şi a celor cu care ajung în contact vizitatorii. Cum expoziţia aceasta e un prilej însemnat de a ridica prestigiul ţării în opinia mondială, trebue pusă pe planul întâi grija ca niciunul dintre oamenii de pe stradă care vizitează expoziţia să nu treacă prin pavilion fără să nu fi fost captat. La organizarea pavilionului e de ţinut în seamă deci:

1) că ne adresăm în rândul întâi la străini;

2) că vremea noastră dispune de o serie de rezultate şi de practici de captare a opiniei;

3) că trebue să ne arătăm aşa cum avem nevoie să fim

Formula pe care obişnuim încă s'o prezentăm în afară ca expresie a fiinţii noastre e cea de „ţară pitorească". Vrerea şi străduinţele noastre de a ne clădi un Stat solid sunt mascate de obiceiu sub prefăcătoria duioasă a acestei ascunderi în umilinţă şi ~~pitoresc~~ folclor. Specularea slăbiciunii noastre şi a primitivităţii colorate pitorescului etnografic a fost utilă şi la locul ei în veacul dintâi al construirii Statului românesc modern. Acum ea ne păgubeşte. Ne arată cum nu mai suntem, cum nu mai vrem să fim. Formula pe care ar trebui s'o ofere expoziţia aceasta străinătăţii despre noi trebue să fie mai adevărată, folositoare şi nu inutilă sau păgubitoare. Cred că ar fi potrivită cea de cuprinsul: un neam care a pornit greu şi în împrejurări vitrege, dar care datorită posibilităţilor lui bogate e în plină acţiune constructivă. În locul formulei: „România: statul unor ţărani pitoreşti dela marginile Europei", formula: „un neam sub pregătirea să-şi clădească bine ţara, ţară de oameni în mers" cu vorba lui Iorga. Nu mai avem nevoie de milă sentimentală, nici să mai fim trataţi ca nişte sateliţi fără imbold propriu. Ci avem nevoie de credite date cu inima ca la fel investiţii productive, vrem să fim luaţi cu preţul greutăţii pe care am ajuns s'o avem şi pe care vrem s'o sporim.

Formula aceasta trebue să fie firul roşu, ca să unească şi să domine întreaga expoziţie. Părţile acesteia nu trebue să fie altceva decât variaţiile ei, demonstrarea ei tehnică. Expoziţia va fi cu atât mai izbutită cu cât va reuşi să implanteze mai trainic, mai uşor şi mai puţin neutralizată de formule şi concepţii învechite sau deosebite, în vizitatori opinia aceasta, pe care dorim şi avem nevoie ca lumea s'o aibe despre noi.

Cum expoziţia e făcută pentru străini în deplinirea acestei intenţii e impuse într'atât că trebue ţinută în seamă luciditatea mai mare a străinului. Trebue evitat mai cu grijă ca intenţia expoziţiei să fie manifestă, ca să se vadă că se caută impunerea unui mod de a ne concepe. Trebue să ne îngrijim, ca fiecare vizitator să aibă mulţumirea şi liniştea că n'a primit o formulă care i-a fost impusă. Faptele să vorbească, iar faptele să fie bine alese şi să spună convingător ceea ce atunci noi înţelegem. Şi pentrucă grosul vizitatorilor nu e deprins – mai ales în zile de lume – din pavilion în pavilion să prelucreze fapte prea disparate, ghidul şi textele explicative trebue să ofere în oarecare măsură formulări gata, sinteze. Problema e să se găsească limi-

văzuţi, în lumina cea mai bună deci, că nu trebue să scăpăm din vedere niciunul din faptele potrivite să ne arate întreaga greutate, că nu trebue să evităm niciunul din faptele în privinţa cărora suntem priviţi cu nedumerire, ci dimpotrivă aă spulberăm aceste nedumeriri prin clarificare, dacă lucrul e cât de cât cu putinţă.

Formula pe care obişnuim încă s'o prezentăm în Apus ca expresie a fiinţei noastre e cea de "ţară pitorească". Starea şi străduinţele noastre de a ne clădi un stat solid sunt mascate de obiceiu sub prefăcătoria dureroasă a acestei ascunderi în umilinţă şi folclor. Specularea slăbiciunii noastre şi a pitorescului etnografic a fost utilă şi la locul ei în veacul dintâi al construirii Statului românesc modern. Acum ea ne păgubeşte. Ne arată cum nu mai suntem, cum nu mai vrem să fim. Formula pe care ar trebui să o ofere expoziţia aceasta străinătăţii despre noi trebue să fie mai adecvată, folositoare şi nu inutilă sau păgubitoare. Cred că ar fi potrivită cea de cuprinsul: un neam care a pornit greu şi în împrejurări vitrege, dar care datorită posibilităţilor lui bogate e în plină acţiune constructivă. In locul formulei: "România: statul unor ţărani patriarhali dela marginea Europei", formula: "un neam sub presiune să-şi clădească bine Statul", Ţară de "oameni în mers" cu vorba lui Cotruş. Nu mai avem nevoie de milă sentimentală, nici să mai fim trataţi ca nişte sateliţi fără imbold propriu. Ci avem nevoie de credite date ca unora ce le pot investi productiv, vrem să fim luaţi cu preţul greutăţii pe care am ajuns s'o avem şi pe care vrem s'o sporim.

Formula aceasta trebue să fie firul roşu, ce să unească şi să domine întreaga expoziţie. Părţile acesteia nu trebue să fie altceva decât variaţile ei, demonstrarea ei tenace. Expoziţia va fi cu atât mai izbutită cu cât va reuşi să împlânte mai trainic, mai univoc şi mai puţin neutralizată de formule şi concepţii învechite sau deosebite, în vizitatori opinia aceasta, pe care dorim şi avem nevoie ca lumea s'o aibe despre noi.

Cum expoziţia e făcută pentru străini îndeplinirea acestei intenţii e îngreuiată într'atât că trebue ţinută în

seamă luciditatea mai mare a străinului. Trebue evitat mai cu grijă ca intenţia expoziţiei să fie manifestă, ca să se vadă că se caută impunerea unui mod de a ne concepe. Trebue să ne îngrijim, ca fiecare vizitator străin să aibă mulţumirea şi liniştea că n'a primit o formulă care i-a fost impusă. Faptele să vorbească, însă faptele să fie bine alese şi să spună convingător ceeace cetim noi într'însele. Şi pentrucă grosul vizitatorilor nu e deprins - mai ales în zile de goană din pavilion în pavilion - să prelucreze fapte prea disparate, ghidul şi textele explicative trebue să ofere în oarecare măsură formulări gata, sinteze. Problema e să se găsească limita dela care încolo vizitatorul ar trece indiferent, socotind că e vorba de un mit pentru uzul intern.

In genere, rostul expoziţiei e de propagandă. Nu ştiinţific. E vorba să se câştige opinia publică cu mijloace furnizate de ştiinţă. Oamenii de ştiinţă şi oamenii politici decisivi se câştigă pe alte căi. Documentarea Statului propriu se face pe alte căi; preciziunea minuţioasă a informaţiilor, care urmează să facă cu putinţă măsuri politice nu-şi are locul în Expoziţii.

B.II. Cum expoziţia nu e individuală, pavilionul românesc fiind în concurenţă cu pavilioanele multor alte ţări expozante, nu e de ajuns, ca să se poarte grijă ca pavilionul românesc să fie cât de bine organizat. Lăsatul în nădejdea biruinţii dreptăţii intrinsece nu e la locul său; vizitatorii n'au vigoare destulă ca să compare şi judece în zile de arşiţă, cu program supraîncărcat, pavilioanele tuturor ţărilor. E vorba de a folosi maximal capitalul învestit, de a obţine un câştig cât se poate de mare de preţuire din partea opiniei publice pentru Statul nostru. In acest scop trebuesc luate şi un rând de măsuri care să facă pavilionul românesc atrăgător, să-l distingă. Trebuesc câştigaţi corespondenţii şi reporterii şi trebuesc să le fie puse la îndemână buletine informative şi clişee, care să le înlesnească, să vorbească mai mult şi mai cu uşurinţă despre pavilionul românesc decât despre altele. Trebuesc apoi luate câteva măsuri care să lege deosebit publicul vizitatorilor de pavilionul românesc. Dl. Garoflid a propus în "Excelsior" organizarea unui restaurant românesc, cu lăutari. Poate că s'ar putea construi o terasă a pavilionului cu umbrare: ar ataşa o bună parte din public. Restaurantul ar trebui dat pe mâna unei case cu adevărat mari, bucătarul ar fi să fie genial, aprovizionarea ar trebui organizată din vreme prin obţinerea unor vagoane frigorifere regulate (organizarea acestui transport ar trebui să facă mândria administraţiei C.F.R.). O cofetărie din cele mari ar trebui câştigată pentru un fel de sală de odihnă veselă unde să se poată lua dulceţuri, şerbet, rahat, îngheţată de trandafir. Perechea acestei săli ar trebui s'o reprezinte o sală de odihnă fumoar, pe care ar fi s'o utilizeze CAM, care să desfacă acolo ţigări în cantităţile îngăduite. Intr'o sală deosebită ar fi să se organizeze un fel de centru de desfacere de produse româneşti. Concurenţa între negustorii de produse similare n'ar trebui să pătrundă în pavilion. Ar putea fi convinse câteva întreprinderi conducătoare: a) în dulciuri - rahat, şerbet, etc.; b) băcănie - icre, peşte şi cărnuri afumate, pastramă, brânzeturi (poate şi cu ajutorul a câtiva mari băcani dela Bucureşti; c) în vinuri, ţuici, vişinate; d) fructe şi dulceţuri; e) ţesături, broderii, covoare, să-şi formeze oficii comune de desfacere. Cu o organizare bună (ambalaj îngrijit şi cantităţi accesibile: cutii mici de icre, sticle de 1/4 şi 1/2 litru la vinuri, ţuici, coşuleţe de papură pentru fructe, cutii şi chisele atrăgătoare pentru rahat, şerbet, dulceţuri în cantităţi mici) ar putea realiza desfaceri care să nu-i lase în pagubă, dar mai ales ar putea face un pas însemnat în câştigarea de debuşeuri în străinătate pentru produse exotice. Cu oarecare abilitate i-am putea deprinde pe Occidentali să devie cumpărători buni de bunătăţi dela noi şi de broderii (pentru acestea din urmă ar fi poate să se propună şcoalelor profesionale să pregătească în cursul anului şcolar 1936/37 obiecte potrivite pentru a fi desfăcute la expoziţie: scoarţe olteneşti şi basarabene de mărimi felurite, dar cu deosebire de cele mici, năframe, bluze în modele autentice etc.), (să nu uitaţi în privinţa dulciurilor cooperativele turcilor de pe insula Ada-Kaleh). Util ar fi să se construiască şi o mică sală de spec-

tacole, pentru 200 persoane poate. Şi să se stabilească un program pentru toată durata expoziţiei: câteva audiţii muzicale: muzică cultă, muzică şi dans popular, obişnuit rulare de filme documentare româneşti. Un alt chip de a capta publicul, nu prea costisitor, ar fi cel de a oferi la tot al 5, 10 sau 20 mielea vizitator, stabilit cu ajutorul unui contor la intrare, o broderie, o sticlă de vin sau altceva de felul acesta. S'ar putea organiza poate şi o loterie săptămânală cu premii de acelaş gen, pentru cei ce au intrat în săptămâna respectivă.

Bunăvoinţa presei câştigată dela început, cu atenţii, o gustare copioasă, materialul informativ mură la gură printr' un serviciu de presă abil şi odată faima de pavilion care face să fie neapărat văzut stabilită, atracţiile unei terase prietenoase unde se poate odihni la bucate gustoase, pot garanta succesul expoziţiei. (Am observat iar la Berlin, că în împrejurările specifice vizitatului de expoziţii, grija de locuri de odihnă şi de restaurarea mulţumitoare a vizitatorului e nu mai puţin decisivă decât materialul expus pentru părerea cu care rămâne vizitatorul).

Catalogul ar trebui să fie foarte bine scris şi bine ilustrat. La redactarea lui ar trebui ţinută în seamă mentalitatea franceză şi engleză. Dacă Mac[12] ar îngriji de tipărire ar fi de sigur remarcabil şi cu şanse de a fi păstrat în biblioteci. Pe cât posibil ediţii paralele franceze, engleze (şi spaniole ? pentru cei din America de Sud). Poate că ar putea fi câştigaţi cu acest prilej de către Fundaţia regală pentru literatură specialişti, care să scrie fiecare o introducere în problemele de căpetenie pentru înţelegerea românimii (ca de 48, 64 pagini 12°). O istorie a năzuinţelor noastre de unire, comparată şi pusă în legătură cu istoria neamurilor vecine şi a Apusului. O prezentare a economiei. A satului. A literaturii. A artei poporane şi culte. O călăuză geografică. Ele ar fi să alcătuiască un fel de bibliotecă informativă ieftenă.

<u>B.III</u>.Expoziţia însăş nu ar trebui să fie prea încărcată. Efectul nu e proporţional cu cantitatea materialului înghesuit în săli. Devreme ce e o expoziţie oficială şi nu un târg

de mostre, întreprinderile şi organizaţiile expozante nu trebuesc lăsate să se întindă în voie şi să se concureze. Sindicatele agricole, industriale n'ar trebui lăsate să aducă ce vor şi cum vor. Trebue să li se indice locul ce le revine şi să li se spună precis ce să aducă. Aminteri norocul de a putea organiza o expoziţie unitară ar fi lăsat în părăsire. Pentru a ridica unitar expoziţia e nevoie însă de un stat major, care să poată duce tratativele cu toate organizaţiile implicate şi să poată câştiga şi prezenta materialul fiecărei părţi a expoziţiei chiar şi fără colaborarea organizaţiei care se consacră problemei tratate în acea parte a expoziţiei.

Dl. Garoflid a pomenit în articolul citat mai sus din Excelsior de o împărţire în două secţiuni a expoziţiei, culturală-artistică şi agricolă-industrială. Ca atare expoziţia ar avea caracterul obişnuit încă al expoziţiei analitice, care lasă în grija privitorului să încheie imagini de întreg. Nu e locul de amănunţit, că premisa acestui fel de organizare al expoziţiilor e concepţia empiristă-agnosticistă a a cunoaşterii, care trece cu vederea că pentru a cunoaşte ceva, detaliile trebuesc legate cu ajutorul unui tipar preformat. E cert că în acest caz vizitatorul ar părăsi expoziţia fără a rămâne cu mare lucru, iar Statul român ar fi risipit fără mare folos sumele cheltuite cu organizarea pavilionului de care e vorba. Trebue să i se ofere material prelucrat sau cel puţin semiprelucrat, legat printr'o interpretare. A arăta numai ramuri de producţie izolate presupune o concepţie tot aşa de greşită a anonimităţii şi internaţionalităţii proceselor economice şi culturale. Ele sunt manifestările unei naţiuni şi trebuesc arătate ca atare. Interesul Statului român e ca vizitatorul să-şi dea seamă în fiecare clipă că are prilejul să cunoască fapte ale economiei <u>româneşti</u>, nu numai fapte economice, fapte ale culturii <u>româneşti</u>, nu numai fapte culturale. Cred că ideea de a scoate expoziţia întreagă prezentare biografică (biografie şi portret) a naţiei româneşti e schema cea mai cu noimă, care-i poate fi oferită vizitatorului străin. Cuvinte explicative, scrise mare pe pereţi, ar urma să lege între ele părţile şi să dramatizeze cât trebue întregul.

Schema astfel concepută ar presupune următoarele subîmpărţiri:

Spaţiul românesc;
Omul românesc (rasă şi suflet);
Istoria vieţii de Stat a neamului românesc;
Statul prezent al Românilor.

Abea în cadrul acestei ultime împărţiri, care ar urma să fie cea mai întinsă, ar fi locul unei subdiviziuni ca aceea în viaţă culturală şi viaţă economică.

Avantagiul unei atari dispoziţii ar fi că expoziţia n'ar fi eliptică de subiect. Ea ar înfăţişa neamul românesc, istoria şi prezentul Statului lui. Etapa prezentă a peripeţiilor realizării desăvârşite a Statului românesc exprimă formula prezentată mai sus: "un neam sub presiune".

Organizată după această schemă de împărţire, expoziţia ar fi cu sens determinat, cu sens unic. Ar trebui văzută într'o anume ordine. Efectul urmărit s'ar realiza la vizitatori în caz că ar privi-o în întregime şi în ordinea schemei. Expoziţia ar trebui dar să aibă o singură intrare şi o singură ieşire. Chiar şi privitorii cu interes pentru economie să fie siliţi să vadă măcar în treacăt restul. Incăperile pavilionului n'ar trebui clădite prea în vederea expoziţiei de acum. Săli mari care să fie subîmpărţită prin pereţi despărţitori de circumstanţă, adaptaţi nevoilor. Aşa clădirea ar putea folosi mai cu uşurinţă şi altor expoziţii. De mare însemnătate ar fi doar crearea unui sistem de scări prezentabile, care să lege etajele între ele la fiecare capăt al clădirii.

Poate că expoziţia aceasta ar putea avea ca frunte la intrare un fotomontagiu în care să fie preludate toate temele expoziţiei. La mijloc capul regelui (o fotografie cu uniforma cât se poate de sobră). In jur: ţărani la lucru, munţi, uzine, muncitori, poduri mari, vase pe apă, silozuri, siluete de biserici de ale lui Ştefan, construcţii moderne, sonde şi rezervorii. In această sală, care ar fi să fie largă şi sobră, vizitatorii ar trebui să fie dispuşi la gravitate reculeasă. Pereţii laterali ar putea fi decoraţi poate cu stema ţării şi cu trei-patru steaguri mari ale ţării, aşezate ca să impună.

Sala Spaţiul românesc ar trebui să dea în puţine fotografii expresive mărite la dimensiuni potrivite aspectele ţării: Carpaţii, Munţii Apuseni şi masivul dobrogean, Bărăgan, coasta noastră de mare. Dunăre, Deltă, ţinut de dealuri. O machetă care să reliefeze esenţialul ar putea fi aşezată la mijloc (s'o cioplească Mac în lemn ales). Fotografiile de munţi ar trebui puse la locul de cinste: explicaţiile ar trebui să spună că suntem un neam de păstori, de oameni dela munte, că suntem neamul legat de Carpaţi, că nu e nume în tot lanţul care să nu fie românesc, că ne-am revărsat pe amândouă coastele lui până'n şes şi până la mare, că ţările româneşti s'au format în Evul Mediu când Domni români şi-au putut întinde stăpânirea din cuiburi de Munte "până la Marea cea mare", că statul nostru adevărat l-am ajuns acum când stăpânim amândouă coastele acestor munţi ai noştri (în interpretarea maghiară coamele de munţi sunt granițe fireşti, - pentru noi munţii sunt osatura unei ţări: ei sunt oameni de şes, noi munteni).

Sala Omul românesc ar fi să arate rasa şi firea noastră pe cât poate fi arătată (în limba monografiei cadrul biologic şi psihologic laolaltă). Feţe şi siluete tipice de oameni la lucru, la joc. Poate că sufletul ar putea fi sugerat prin câteva proverbe, prin câteva versuri de literatură poporană, care să arate legătura noastră cu natura. Ar trebui subliniată la egal latinitatea şi caracterul nostru sud-est-european. Suntem latinii dintre sud-est-europeni. Am putea fi definiţi şi prin invocarea faptului că suntem ortodocşi: s'ar putea arăta o fotografie două expresive de biserici (interior) sau vreo faţă de călugăr, care ar fi să fie bine comentate.

Câteva săli ar urma să înfăţişeze istoria vieţii noastre de Stat. Subîmpărţirile acestei părţi ar trebui să fie temporale nu pe manifestări, ca acele ale părţii Statul de azi al românilor. Ar urma să fie prezentate concomitent viaţa economică, culturală, destinele politice ale fiecărei etape. Aci ar fi să fie întrebuinţată tehnica îndemânatecă a expoziţiilor germane. Intr'o întâie schiţare etapele ar fi următoarele (o formă definitivă şi cu totul mulţumitor articulată se va găsi de abea în cursul pregătirilor):

1) Locuitorii din epoca preromană ai spaţiului românesc (Pârvan), romanizarea, epoca post-romană.
2) Căderea sub unguri a Românilor ardeleni, întemeierea statelor româneşti ale Ţării Româneşti şi a Moldovei.
3) Subjugarea tot mai completă a omânilor ardeleni în urma maghiarizării conducătorilor lor şi creşterea rapidă a Moldovei şi a Munteniei.
4) Acceptarea suzeranităţii turceşti îndreaptă vigoarea ţărilor româneşti asupra problemelor culturale. Domnii români, ca succesori ai Impăraţilor bizantini în ctitorirea ortodoxiei.
5) Mihai. Schiţa hotarelor Statului tuturor Românilor.
6) Robirea completă a Românilor ardeleni, şerbirea ţărănimii în Muntenia şi Moldova. Slăbirea politică treptată a ţărilor româneşti. Primejdia de a avea parte de soarta Poloniei: răpirea Bucovinei, anexarea de Ruşi a Basarabiei.
7) Renaşterea. Răscoala lui Horia (specularea ei în agitaţia care a precedat Rev[o]luţia] franceză de conducătorul girondin Brissot). Latiniştii crează mitul care ne umple de încredere, că suntem urmaşii Romei (în acelaş timp Nepoš Montenegrinul scrie cartea lui a Munţilor, mitul yugoslav; 30 de ani mai târziu Kollar şi Šafarik formulează mitul slav). Acţiunea Revoluţiei franceze asupra Munteniei şi a Moldovei (prin intermediari greci). Răscoala lui Tudor. Alte chipuri de a da naţiei încredere în sine: a) reamintirea trecutului politic al ţărilor româneşti prin editarea de Cronici şi scrieri istorice (Kogălniceanu, Bălcescu); b) folosirea ideilor revoluţiei franceze: mitul progresului spre libertate a naţiilor robite (ideile Saint-simonian-mazziniene, lamennaisiene, mickiewicziene ale lui Bălcescu, Rosetti). Efectele libertăţii comerţului: reagrarizarea, europenizarea.
8) Revoluţia dela 48. Plănuitorii şi făuritorii de mituri: în Ardeal Bărnuţiu, în Muntenia: Bălcescu (împreună cu Ion Ionescu dela Brad, Comisia agrară), Rosetti, în Moldova Kogălniceanu; oamenii de acţiune Iancu-Buteanu în Ardeal, Brătianu în Muntenia. Efortul paralel urmărit în tustrele ţările româneşti de a reconstrui măcar vechea neatârnare şi năzuinţă spre statul atins de abea pe urma războiului 1918.

9) Intâiele rezultate de seamă ale acţiunii de construire a Statului român modern: administraţia lui Ştirbey, Unirea şi reformele lui Cuza. Legătura strânsă cu celelalte neamuri balcanice.
10) Regele Carol. Consfinţirea neatârnării politice prin ridicarea la rangul de Regat, progresele administraţiei, începuturile creărilor unei industrii proprii; figurile mari romantice dela începutul artei noastre: pictorii Aman, Tătărescu, Andreescu, Grigorescu, Luchian. Poeţii: Eminescu, Creangă. Probleme nesoluţionate: ţărănimea, românii de peste hotare, legăturile cu neamurile balcanice slăbesc.
11) Războiul. Reformele. Unirea. Intensificarea acţiunii de clădire a Industriei. Reluare de legături cu ţările sud-est-europene. Cucerirea oraşelor.
12) Regele Carol II. Ca o introducere la partea următoare Statul prezent al Românilor a expoziţiei. Intensificarea sistematică cu o conducere energică şi unitară a acţiunii de clădire a statului nostru modern. Coordonarea energiilor, care izbucnesc tot mai vijelios (aci trebue spus întrucâtva şi ce vrem să scoatem din ce este). Clădirea industriei. Educaţia poporului. Imbunătăţirea reorganizării administraţiei, a căilor de comunicaţii, a Armatei.

In toată expoziţia, dar îndeosebi în această parte istorică, trebue purtată grijă fără încetare ca tot ce se face să fie făcut în perspectiva întregului neam românesc. Greutatea în privinţa aceasta provine din faptul că ne lipseşte încă o istorie adevărată a întregului neam românesc, în care să fie urmărite paralel peripeţiile Românilor din toate ţările româneşti, din Ardeal, Banat, Macedonia nu mai puţin decât din Muntenia şi Moldova. In loc de a urmări cum se obişnueşte încă, întâi istoria Munteniei şi a Moldovei, pomenind epizodic de Tripartit, de Huniade, de Unirea cu Roma, de Horia, Şcoala Ardeleană, de Blaj, Iancu şi de Memorand, spre a spune în dreptul anului 1918 că "visul milenar" s'a împlinit, trebue urmărită dintru început paralel istoria Românilor din toate ţinuturile. Trebue lucrat în aşa fel încât oricine va fi trecut prin sălile Expoziţiei să rămână cu convingerea că nu suntem

profitorii tratatelor de pace. Că ceeace s'a împlinit acolo zăcea în logica destinului naţiei noastre, că a fost schiţat de Mihai, pregătit şi meritat prin eforturile celor 150 de ani din urmă.

Infăţişarea acestor 150 de ani din urmă trebue să arate că nu suntem numai un neam de ţărani, bogat în pitoresc, că nu vrem să rămânem o rezervaţiune folclorică. Că am făcut cât nu ţinem minte nici noi în cei 150 de ani în care lucrăm să ne clădim statul adevărat. Cei ce au luptat să ne dea încredere în noi şi-au început activitatea acum 150 de ani, avem armată şi administraţie modernă abea de 100 de ani, comerţ liber de 100, nu sunt nici 80 de ani de când s'au unit două din ţările româneşti, cam de tot atâta vreme au început să prindă rădăcini Ardelenii în oraşe. Şcoli superioare şi un aparat şcolar avem de 60, neatârnarea politică de 50, de 40 am început să ne clădim industrie, nu sunt nici douăzeci de ani de când s'au unit toate frânturile neamului românesc.

Ne-am clădit State în Evul Mediu, deşi eram împresuraţi de regi mari şi de neamuri, care ne-o luaseră de mult înainte. Le-am ştiut păstra, şi viteji, şi dibaci. Am fost mai puţin supuşi Turcilor decât vecinii noştri. Vom răzbi şi acum. Cât am făcut în veacul din urmă, n'are decât să-şi dea seamă privitorul. Sfârşitul părţii istorice trebue să-l treacă în fortissimo în sălile României de azi. Iar acestea trebuesc organizate în aşa fel încât să-l ţină în această stare. Nota acestei părţi din urmă ar trebui să fie aceea a următoarei îmbărbătări scrise de Cotruş (din volumul "Printre oameni în mers" p.30).

Cine n'are nădejde flămândă
de izbândă
moare de teama de moarte ...
ochiul nostru îndrăzneşte
şi priveşte vultureşte:
sus şi departe ...
Căci, cine ne opreşte să clădim,
- peste asprul ţintirim
şi uriaşul gând româno-dac, -
într'un an ca'ntr'un veac?! ...

cine ne opreşte
să încercăm voiniceşte:
să fim ce vrem să fim?!..

Şi ce ne împiedecă oare
lumii să-i dăm aur şi pâine
şi să'nălţăm peste noi,
- noi, strănepoţi de păcurari nomazi -
în faţa Romei, Parisului, New Yorkului dragi,
biruitoare
sub crivăţ şi soare,
titanicele noastre Sarmisegetuze de mâine?!..

Poezia aceasta ar trebui să fie cetită de trei ori pe zi cel puţin celor ce lucrează pentru expoziţie. Aşa încât să nu muncească somnoros, ci cu furia sacră de a scoate maximum dintr'înşii şi din materialul ce le stă la îndemână.

Partea Statul de azi al Românilor trebue să evite înainte de toate prolixitatea şi apoi banalitatea. Nu trebue să fie zeamă lungă şi nici nesărată. Probele de mărfuri inevitabil dolente trebuesc compensate prin fotografii şi cu cifre impunătoare. Deasupra probelor de cherestea pot fi aşezate de pildă fotografii bine mărite de păduri nesfârşite, de râuri întregi acoperite de plute, de văi pline de stive de cherestea, ori explicaţii cu cifre puţine dar impunătoare de cantităţile vândute şi disponibile anual. Pentru a face cifrele comprehensibile e bine să fie comparate cu cifrele corespunzătoare la naţiile care conduc în munca respectivă. Uneori e bine să fie prezentate aşa încât să animeze imaginaţia: de patru ori cât volumul piramidei lui Cheops, un tren de marfă încărcat cât dela Bucureşti la Paris, cât să satisfacă trebuinţele unui oraş de 100.000 locuitori etc. Probele de mărfuri trebuesc reduse la strictul necesar şi prezentate agreabil. Trebuesc însoţite de explicaţii competente, aşa încât şi nespecialistul să priceapă câte ceva după ce le-a citit.

Subdiviziunile acestei părţi ar trebui să fie unele ca acestea (şi aci împărţirea definitivă va putea fi găsită de abea într'un stadiu mai înaintat al pregătirilor). Poate o sală dintâi statistică, în sensul de prezentare a faptelor şi de

cheie la tot ce urmează. Un panou: suprafaţă, populaţia totală, densităţile extreme ale populaţiei, număr de oraşe, de sate, lungimea coastei, râuri navigabile, lungimea şoselelor, căilor ferate. Un panou demografic, care să explice de ce trebue să ne clădim industrie, cum ne câştigăm oraşele în Ardeal şi le mărim pe cele existente sau creăm altele noui în Vechiul Regat. Avem suprapopulaţie rurală, trebue să creăm chipuri de trai noui, la oraş prin crearea de industrii, la ţară prin sporirea debuşeurilor urbane care să îngădue atacarea de culturi intensive (legume, fructe, etc.). Un alt panou: posibilităţile pe care le oferă spaţiul românesc: suprafaţa arabilă, păduri, petrol, cărbune, cărbune alb, aur etc. Sala următoare ar putea să prezinte administraţia de Stat, conducătoarea întregii acţiuni de construcţie a României moderne. Ar trebui înfăţişat schematic aparatul administraţiei de Stat (cu Regele în frunte) şi chipul în care e inserată într'însul iniţiativa şi acţiunea particulară în producţie şi comerţ. Ar putea urma o sală a educaţiei naţionale: a) a tineretului în şcoli; b) a adulţilor prin educaţia poporului. Apoi poate o sală a sănătăţii publice şi a asistenţei sociale. O sală a satului şi a agriculturii, care să arate satul în prefacere cum e: arhaic în credinţe dar în drum spre raţionalizare în ce priveşte producţia. Aci ar trebui pusă multă greutate asupra acţiunii de ridicare calitativă şi de selectare a soiurilor pe care o desfăşoară Institutul de cercetări agronomice. Tot în subdiviziunea aceasta ar fi să se trateze şi creşterea vitelor, viticultura, pomăritul. Arătată măsura în care are săteanul de azi trebuinţă de produse manufacturale. O sală sau săli ale oraşelor româneşti, a industriei şi a comerţului. Ar putea fi spus în ce măsură se românizează, în ce măsură sunt puncte de legătură cu industria străină, în ce măsură conduc producţia noastră industrială proprie. Subdiviziuni ale cherestelii, a petrolului, a industriei (creată nu în vederea exportului ci arătând că ne creăm aşa posibilităţi de plasare a braţelor şi a economiilor româneşti, ne echilibrăm economia). O sală a transporturilor şi căilor de comunicaţie (CFR, N.F.R., S.M.R., Comunicaţie aeriană, şosele), a turismului. O sală a culturii: a institutelor de cercetări, a editurilor (accentul pe Fundaţiile Regale).

Materialul părţii istorice ar fi să fie aşa de variat şi de expresiv pe cât se poate. Fotografii de monumente, reproduceri după documente, obiecte de muzeu, monede, stampe, hărţi etc. La organizarea ei ar trebui ţinută în seamă linia noastră actuală în politica internaţională: subliniate cu grijă momentele de contact cu naţiile micii Inţelegeri şi ale Uniunii balcanice, formulate cu grijă afirmaţiile privitoare la raporturile cu Turcii (părăsirea interpretării lupta pentru Creştinătate contra "păgânilor" şi adoptarea celeilalte: luptă pentru păstrarea Statului propriu, recunoaşterea cu Iorga a Turcilor drept continuatorii Imperiului de Răsărit) şi cu Ruşii (subliniat cu Iorga rolul avut de Cumani, de Mongoli la facerea cu putinţă a întemeierii statelor româneşti, sublinierea contribuţiei noastre la clădirea culturii ruse: Movilă, Milescu - mare şi întâi înaintaş al eurasianismului de azi -, Cantemirii). Subliniat ce datorim Franţei, Angliei, Italiei, Spaniei subliniind intensitatea legăturilor dintre neolatini la mijlocul veacului trecut (înrădăcinarea gândirii liberalilor în ideile şi atitudinile franceze dela începutul veacului trecut: Bălcescu ca mijlocitor al lui Sieyès, St.Simon, Lamennais, Michelet şi Quinet; legăturile lui cu Mazzini, Garibaldi la noi; Ateneul nostru şi "Ateneo" spaniol, datoria pe care şi-o simţeau toţi paşoptiştii noştri de a fi umblat toate ţările neolatine, inclusiv Spania: Kogălniceanu, Urechia).

Partea aceasta istorică ar trebui scoasă pe cât se poate de concisă şi de pregnantă. Aşa încât să se poată întrevedea şi tipicitatea ei pentru destinul neamurilor sud-est-europene.

Atât pentru ea cât şi pentru partea Statul de azi al românilor, ar trebui folosită competinţa specialiştilor, care să fie de ajutor la indicarea obiectelor de expus celor mai expresive. Pentru partea istorică: unii din elevii lui Pârvan pentru epoca preromană, poate Daicovici dela Cluj pentru epoca romană, Diculescu (Gepizi), Sacerdoţeanu (Pecenegi), vreun alt elev Iorga pentru Cumani, Mongoli, G.Brătianu: Comerţul italian în Pont; Nistor pentru comerţul german în Moldova şi Ardeal; Lupaş pentru istoria Ardealului, Zane pentru comerţul vechiu şi nou. Cunoscători ai lui Zeletin pentru istoria so-

cială şi economică în v/eacul/ 19; Cartojan: literatura veche; Puşcariu: latinitate ; Capidan; drul Block de aci: caracterele comune nouă cu Sudesteuropenii şi Balcanicii. Iorga sau cunoscători ai operei lui şi a lui Xenopol pentru istoria ţărilor româneşti. Pentru istoria modernă Filitti, care e filoelen şi cunoaşte raporturile cu Grecii. Marcu pentru raporturile cu Italienii; P.P.Panaitescu pentru cele cu Polonejii şi Ruşii şi p/en/t/ru/ Bălcescu. Şi toţi specialiştii unei sau mai multor chestiuni, pe care nu-i pot înşira acum, pentrucă nu-mi dau în gând sau nu-i ştiu. Pentru partea economică ar trebui puse la capăt baza ideile lui Manoilescu din "Théorie du Protectionisme"; el ar fi să fie câştigat ca un spiritus rector al părţii economice. Institutul de Conjunctură, Sterian, Vulcănescu, Cressin, Measnicoff. Comarnescu ar putea da date şi sugestii, putând pricepe despre ce e vorba. Mitu Georgescu în privinţa demografiei.

Cum expoziţia trebue să fie concisă şi nu e un tratat ci cu scopuri de propagandă, greul va fi găsirea celor capabili să-şi asume răspunderea organizării câte unei părţi a expoziţiei. Ei trebuesc să ştie despre ce e vorba, să ştie cui să ceară informaţii în privinţa unei probleme date, să ştie utiliza aceste informaţii în nota expoziţiei.

Pentru fotomontagii: tânărul care lucra la Adevărul, Grant, cred. Lena Constante ar putea realiza poate, ca frescă, acea hartă a României, despre care v'am scris odată şi pentru care v'am trimes model harta lui Koch a Germaniei. Desenatori buni: Sion, Jiquidi, Soroceanu, Demian, Mac, ar trebui câştigaţi pentru felurite figuraţiuni simbolice şi decorarea sălilor. Ar trebui însă îndârjiţi; şi Mac şi Lena Constante şi Demian şi Soroceanu să nu fie prea jucăuşi şi prea decorativi. Să fie şi Români, şi energici.

(Poate că ar fi bine să daţi un mic imbold cu prilejul acestei expoziţii picturii noastre, ca să devie mai românească şi mai constructivă. Prea ne sunt toţi pictorii numai nişte vânători de culori alese şi nişte furnizori de podoabe pentru case liniştite. Daţi două trei premii dacă lucrul e cu putinţă, vreo 20.000 lei în total, un concurs, cu Regele în juriu dacă se poate, pentru pânze, desene (poate şi sculpturi) care să fie imbold la muncă românească; preamăriri energice de locuri, de oameni, de acţiuni româneşti. Câtă vigoare patriotică la Bălcescu, la întâii pictori noui, la întâii scriitori - toţi autori de epopei -, la întâii oameni de ştiinţă ai României moderne. Cei de azi sunt mai departe tehniceşte, poate; dar munca lor e fără ţel, fără vigoare, cantonată în regiunile intimului, fără contact cu naţia! Poate să creeze unul sau altul ceva, ca să poată fi folosit la expoziţie. Dacă nu să intre măcar la gânduri).-

+ + +
\+

NOTE

1.- Cf.Anton Golopenţia, Scrisori, volum manuscris editat de Ştefania Golopenţia, 1977, pp.220-221.

2.- Idem, p.221.

3.- Idem, p.336.

4.- Idem,p.160 (scrisoarea din 18 Noembrie 1934 adresată Ştefaniei Cristescu).

5.- Idem, p.163 (scrisoarea din 5 Decembrie 1934 adresată Ştefaniei Cristescu).

6.- Ibidem.

7.- Cf. D.Gusti, Opere IV, p.217.

8.- Apărut în Sociologie românească I (1937), nr.11-12, pp. 527-529.

9.- Bucureşti: Editura Academiei R.S.R., 1970, pp.442-455.

10.- Publicat în volumul H.H.Stahl (Coordonator), Dimitrie Gusti. Studii critice, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1980, pp.347-360.

11.- Bucureşti: Editura Minerva, 1981, pp.342-344.

12.- Mac Constantinescu este cel care, în 1928, ajutat de H.H.Stahl şi de I. Sulea-Firu, organizase primul muzeu public cu caracter sociologic, în sala Seminarului de Sociologie de la Bucureşti. El va lucra alături de D.Gusti la pregătirea Pavilionului de la Paris.

L'INDIANISTE SERGIU AL-GEORGE ET SON OEUVRE

par Arion R O Ș U

Le docteur Sergiu Al-George est mort subitement à Bucarest le 10 novembre 1981. Ainsi a disparu le dernier représentant de l'indianisme roumain, créé au XIXe siècle par le philologue Constantin Georgian. Depuis, nombre de difficultés ont gêné les études sanskrites dans ce pays latin enclavé, après la deuxième guerre mondiale, dans le monde soviétisé de l'Europe orientale. Alors que les rares indianistes roumains sont venus trouver refuge en Occident, Sergiu Al-George est le seul qui soit resté à Bucarest pour tenter l'impossible, à savoir étudier les humanités orientales dans un contexte géopolitique inhumain. Il a même, quarante ans après le courageux projet d'un cours de sanskrit conçu par Mircea Eliade, essayé d'introduire l'enseignement de la culture indienne à l'Université de Bucarest. Il a réussi à y donner au début des années 70 des conférences libres à la Faculté des langues orientales, nouvellement fondée.

Né le 13 septembre 1922 en Transylvanie roumaine, le docteur Sergiu Al-George entreprit une carrière médicale à laquelle sa formation universitaire l'avait préparé, sans empêcher chez lui l'éclosion d'une seconde vocation. L'inté-

rêt pour la culture indienne, que lui avait révélée son père, poète à ses heures, n'a cessé de se développer au long des années de pratique médicale, pour devenir sa préoccupation dominante. Sa spécialisation en phoniatrie avait peut-être ouvert la voie à ses futures investigations relatives à la spéculation pāṇinéenne sur le langage. Il s'est forgé seul les outils de la recherche en étudiant librement mais intensément le sanskrit et même le tibétain (10), le tout nourri de solides lectures philosophiques, linguistiques et indologiques. Cependant il a ressenti, à juste titre, comme une douloureuse frustration, l'impossibilité de se former en Occident auprès de maîtres incontestés.

De bonne heure Sergiu Al-George avait été attiré par la structure des concepts philosophiques indiens. Sa première contribution scientifique porte justement sur l'<u>ātman</u> et la genèse de l'absolu dans la pensée indienne (6). La spécificité de cette pensée et ses similitudes avec la philosophie occidentale sont relevées dans son premier ouvrage en roumain, recueil des traductions annotées de la littérature philosophique sanskrite (3). Au centre de ses préoccupations se trouvaient les rapports entre les catégories mythico-ritualistes et les catégories philosophiques et linguistiques. Sa principale voie d'investigation était la philosophie grammaticale, par laquelle il cherchait à intégrer le système pāṇinéen au contexte général de la pensée indienne.

Sergiu Al-George considérait que les relations entre langage et pensée, telles qu'elles ont été établies dans la tradition grammaticale sanskrite, peuvent ouvrir une perspective nouvelle pour la linguistique contemporaine, les critères descriptifs du Vyākaraṇa s'avérant parfaitement actuels. La preuve en est l'importance accordée à Pāṇini tant par la linguistique structurelle que par la linguistique générative ou transformationnelle. La grammaire indienne pouvait donc apporter une solution au parallélisme logico-grammatical, auquel il a consacré son <u>Introduction à la sémiologie indienne</u> (4). Après une première édition en roumain de cet ouvrage, qui doit être traduit en français, l'auteur se proposait de

le réviser et de l'enrichir à la faveur d'un supplément de documentation dans les bibliothèques spécialisées occidentales. Ce projet, comme un autre sur le Yoga étudié du point de vue philosophique et médical, avait toutes les chances de se réaliser: l'auteur avait reçu une bourse de recherche en Allemagne fédérale et une invitation de l'université de Philadelphie.

Son dernier livre, plein de verve intellectuelle, sur l'<u>Inde dans la conscience culturelle roumaine</u> (5), a été un succés de librairie en 1981 et sera probablement traduit en allemand. L'auteur y révèle avec imagination et finesse, en un langage recherché, les raisons des influences de la pensée indienne sur la culture roumaine, dans quelques uns de ses plus éminents représentants depuis le romantisme jusqu'à nos jours: le poète Mihail Eminescu, le sculpteur Constantin Brâncuşi, le philosophe Lucian Blaga et le savant Mircea Eliade. Qu'elles soient parvenues directement ou indirectement, les valeurs indiennes ont été perçues par la culture roumaine comme ses propres virtualités spirituelles. Elle y a retrouvé le symbolisme cosmique traditionnel en une forme intégrale et cohérente, avec les significations existentielles majeures que ce symbolisme implique (p.295).

Toutes ces réussites intellectuelles se sont produites alors que la santé de Sergiu Al-George inspirait une profonde inquiètude. Se sachant menacé, il prit pourtant le risque d'un long voyage à Bénarès, pour y participer au Cinquième Congrès international des études sanskrites. Ce voyage lui a été assuré par l'U.N.E.S.C.O., grâce à la sympathie de ses collègues indiens qui l'estimaient beaucoup. Mais son coeur, éprouvé par de longues annés de détention politique, n'a pas pu résister à la joie des nobles satisfactions que lui avaient apportées l'accueil amical à Bénarès et le vif intérêt suscité par sa communication sur la métaphore dans la pensée indienne (21). Ce sujet, qui le préoccupait depuis quelque temps, concerne le terme sanskrit <u>upacāra</u>. Il se proposait de l'analyser en corrélation avec la philosophie du symbole et surtout avec la dialectique paradoxale du Vedānta et de

la philosophie bouddhique. Rentré heureux de son voyage dans l'Inde, Sergiu Al-George mourut, quelques jours après, terrassé par une crise cardiaque. Avec lui, s'éteint le dernier flambeau de l'indianisme roumain, dont le professeur Mircea Eliade, dans une lettre qu'il m'adressait en décembre 1966, déplorait le mauvais sort.

\+ + +

Bibliographie

des travaux du docteur Sergiu Al-George

A. Ouvrages en roumain

1. [Introduction à l'anthologie védique] Imnuri vedice, tălmăcite în versuri de Ion Larian Postolache, Bucureşti 1969, p.5-13.
2. [Les chapitres sur les médecines indienne et tibétaine dans] V.L.Bologa (éd.), Istoria medicinei universale [Histoire de la médecine universelle], Bucureşti 1970, p.108-132 et 133-136.
3. Filosofia indiană în texte [La philosophie indienne dans les textes] : Bhagavad-gītā, Saṃkhya-kārikā, Tarka-saṃgraha, Bucureşti 1971, 253 p.
4. Limbă şi gîndire în cultura indiană. Introducere în semiologia indiană [Langage et pensée dans la culture indienne. Introduction à la sémiologie indienne] , Bucureşti 1976, 214 p.
5. Arhaic şi universal. India în conştiinţa culturală românească [Archaïque et universel. L'Inde dans la conscience culturelle roumaine] , Bucureşti 1981, 295 p.

B. Articles

6. Le mythe de l'ātman et la genèse de l'absolu dans la pensée indienne, Revue des études indo-européennes IV (1947), 1-2, p.227-246.

7. Le sujet grammatical chez Pāṇini, Studia et acta orientalia I (1957), p.39-49.
8. Indriya et le sacrifice des prāṇa, Mitteilungen des Instituts für Orientforschung V (1957), p.346-397 (en collaboration avec A.Roşu).
9. Pūrṇaghaṭa et le symbolisme du vase dans l'Inde, Arts asiatiques IV (1957), 4, p.243-254 (en collaboration avec A.Roşu).
10. Un manuscris tibetan în ţara noastră [Un manuscrit tibétain dans notre pays] . Communication faite le 9 décembre 1957 à l'Association roumaine pour les études orientales (texte inédit).
11. La fonction révélatrice des consonnes chez les phonéticiens de l'Inde antique, Cahiers de linguistique théorique et appliquée III (1966), p.11-15.
12. The semiosis of zero according to Pāṇini, East and West 17 (1967), 1-2, p.115-124.
13. The extra-linguistic origin of Pāṇini's syntactic categories and their linguistic accuracy, Journal of the Oriental Institute XVIII (1968-1969), p.1-7.
14. Sign (lakṣaṇa) and propositional logic in Pāṇini, East and West 19 (1969), 1-2, p.176-193.
15. L'Inde antique et les origines du structuralisme, Actes du Xe Congrès international des linguistes, vol.II, Bucarest 1970, p.235-240.
16. Buddhism in Rumania (1970). Texte préparé pour paraître dans Encyclopaedia of Buddhism, Colombo.
17. Are Pāṇini's sūtras descriptive or prescriptive sentences? Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute: Diamond Jubilee Volume, 1977-1978, p.27-36.
18. Temps, histoire et destin, Cahier de l'Herne: Mircea Eliade, Paris 1978, p.341-346.

19. La résonance de la pensée indienne dans la culture roumaine, Fourth World Sanskrit Conference. Summaries of papers, Berlin 1979, p.131-132.

20. Sur une phrase de Mircea Eliade, Ethnologica 1979, p.16-18.

21. Metaphor and philosophy in Indian perspective, Fifth World Sanskrit Conference. Summaries of papers, Delhi 1981.

22. Brâncuşi et l'Inde, Revue roumaine de l'histoire de l'art, série des beaux-arts, XVIII (1981), p.3-53. (Traduction du premier chapitre de l'ouvrage en roumain Archaïque et universel, p.17-122.)

C. Comptes rendus

23. J.Gonda, A concise elementary grammar of the Sanskrit language, Leiden 1966, dans Revue de linguistique XIV (1969), 3, p.305.

D. A paraître

24. Texte de la communication envoyée pour les travaux du Séminaire sur Pāṇini, organisé à Poona (Inde) en juillet 1981.

Centre national de la
recherche scientifique

Paris

253